UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES

LA OBRA

DE

CARLOS MARX

CONFERENCIAS PRONUNCIADAS
EN LA FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
EN ABRIL-MAYO DE 1933



LA PLATA
1934

LA OBRA DE CARLOS MARX

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

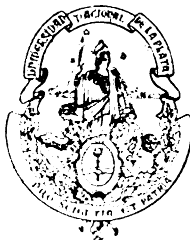
FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES

LA OBRA

DE

CARLOS MARX

CONFERENCIAS PRONUNCIADAS
EN LA FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
EN ABRIL-MAYO DE 1933



LA PLATA
1934

NÓMINA DE AUTORIDADES

DE LA

FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y SOCIALES

(Julio 1º de 1932-1936)

DECANO

Doctor José Peco

CONSEJEROS

(Julio 1º de 1932-1936

Titulares	Suplentes
Doctor Juan E. Lozano	Doctor César Díaz Cisneros.
Doctor Manuel Pinto.	Doctor Arturo Barcia López.
Doctor Carlos M. Vico.	Doctor Luis Méndez Calzada.

(Julio 1º de 1934-1938)

Doctor Manuel F. Castello.	Doctor Francisco Orione.
Doctor Alfredo L. Palacios	Doctor Ricardo de Labougle.
Doctor Buenaventura Pessolano.	Doctor Emilio Ravignani.

DELEGADOS ESTUDIANTILES

Señor Mario Ismael Atencio.
» David Blejer.
~~» Serafín Ataulfo Pérez Aznar.~~
~~» José Negri.~~

PRÓLOGO

Ajena a los problemas fundamentales de la cultura e insensible a las palpitaciones de la vida colectiva la Facultad ceñía su tarea a la fría exposición de una doctrina o al examen del artículo de un código.

Apenas asumí el decanato, la Facultad aspiró a no ser una más en la Universidad Argentina sino a convertirse en un centro destinado a la trasmisión de la cultura y al esclarecimiento de problemas fundamentales.

Abierta actualmente al examen de toda doctrina aunque extraña a las banderías políticas, está dispuesta a agitar ideas sin abrazar partido.

Consecuente, con estos propósitos decidió el Consejo Académico, en ocasión del cincuentenario de la muerte de Carlos Marx, auspiciar un ciclo de conferencias enderezadas a valorar la obra del gran pensador alemán.

La cátedra fué ocupada sucesivamente por el profesor titular de Filosofía del Derecho doctor Buenaven-

tura Pessolano el profesor de Economía Política doctor Isidoro Ruiz Moreno, el entonces Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Montevideo doctor Emilio Frugoni y el publicista señor Aníbal Ponce.

Magistral en su maciza conferencia de bruñido estilo el primero, claro en su exposición vulgarizadora el segundo, diserto a la par de enjudioso el tercero, elegante y hondo el cuarto, el ciclo que se publica, demorado por causas notorias, logró venturoso suceso, pues el auditorio, congregado, de bote en bote, en el Aula magna, seguía con esmerada atención, el arte de los oradores y el desarrollo de las ideas.

José Peco.

Decano.

La Plata, julio 1 de 1934.

EL HEGELISMO EN MARX

EL HEGELISMO EN MARX

Por B. VENTURA PESSOLANO

I

La necesidad de ser claro me obligará a dedicar a Hegel alguna extensión de mi conferencia, dirigida a un público de estudiantes más familiarizado con el pensamiento político de Carlos Marx, que con la obra del gran filósofo del romanticismo alemán.

Indicar la influencia de Jorge Guillermo Federico Hegel en la obra de Carlos Marx no es tarea sencilla, cuando se quiere precisar concretamente la extensión, la forma y la importancia de esa influencia, así como los elementos puros o deformados que de ella se conserva.

El magisterio de un pensador sobre otro puede efectuarse de dos maneras: en la formación de su cultura general, esa "precultura psicológica" que dice Croce (1), y en la trasmisión de temas y solu-

(1) Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, 4.ª ed. Laterza, pág. 5.

ciones fundamentales o de criterios rectores de pensamiento. Al tratar del hegelismo en Marx, sólo me propongo considerar este segundo tipo de influencia, ya que el otro pertenece al conocimiento general que suele tenerse de la filosofía marxista, merced a la obra de discípulos y críticos del grande hombre, así como al expreso reconocimiento que él ha hecho en distintos pasajes de su obra. Esto no impide que aquí recordemos que no podía haberse sustraído a la influencia de Hegel, nadie que naciera y viviese en una época en que la filosofía alemana, después del gran impulso que le dió Kant, asume la dirección espiritual de Europa y trueca el árido estilo criticista por el encanto literario de Jena, al presentarse arropada bajo las galas de una cultura científica e histórica asombrosa, como la que le dió el más audaz talento metafísico del siglo XIX, en opinión de Menéndez y Pelayo (2).

La filosofía germánica hacia 1830, cuando Hegel profesaba su último curso en la Universidad de Berlín, dándole la forma definitiva que ahora tiene (3), puede decirse que era casi totalmente hegeliana; y hacia esa misma época ya se hallaba dividida, por

(2) *Historia de las ideas estéticas en España*. Tomo VII, pág. 273 y siguientes.

(3) La Enciclopedia sólo quedó integrada con el curso que Hegel dictó en Berlín durante veintisiete semestres sobre Filosofía del derecho, de la historia, del arte, de la religión e historia de la filosofía, desde 1817, casi todas las cuales son obras póstumas o apuntes de sus discípulos. Sus lineas generales están, sin embargo, esbozadas en la Enciclopedia. V. P. P. ROQUES, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, Cap. IX, pág. 269. Ed. Alcan. *La filosofía del derecho* fué escrita por el autor en 1817 y editada en 1821.

razones religiosas, entre otras razones porque en Alemania la política jamás fué independiente de la religión, en lo que después se llamarían el centro, la derecha y la izquierda hegelianas.

Formaban la derecha, en el aspecto político de la doctrina, los que contra la personalidad individual exaltaban el poder omnímodo del Estado prusiano, presentándolo como momento insuperable del Espíritu objetivo, que halla en él su forma ética perfecta; y los que, por el contrario, desde entonces hacen notar que toda construcción social es mera categoría histórica, condenada a desaparecer o ser sustituída, representaban a la izquierda hegeliana, heterodoxos de la doctrina del maestro y que son, en mi concepto, sus verdaderos intérpretes, aun en sus contradicciones con la sistemática de Hegel, pero en profunda armonía con su dialéctica que es el gran hallazgo de la escuela para los filósofos hoy reconciliados de las dos tendencias.

En la primera corriente, dirigida por la burocracia prusiana, al decir de Mehring (4), estaban el consejero Johanes Schulze, un antiguo oyente de la cátedra de Filosofía del derecho, que Hegel dictó en Berlín en 1817; Altenstein, el más comprensivo de la derecha, y el ministro de Guillermo Federico IV, Eichorn, a quienes secundaban, por razones estrictamente filosóficas, un hijo del glorioso Fichte, el metafísico Weisse, el lógico Thrandorf y algunos adeptos menores. En la corriente izquierdista, de

(4) FRANZ MEHRING, *Carlos Marx (Historia de su vida)*, V. *El discípulo de Hegel*. Trad. esp. dirigida por W. Roces, Cap. II.

la que quince años más tarde saldrían los pensadores del llamado socialismo científico, en contraposición al socialismo utópico o romántico de filiación francesa, estaban Ruge, Köpen, Bruno Bauer, el difundido Strauss, el joven Federico Engels y Carlos Marx, un adolescente que había llegado a Berlín. con el corazón anostalgiado por el recuerdo de la bellísima Geny de Wesfalia y con la grandeza de un destino histórico que se aclararía tres lustros más tarde (5). Esta izquierda hegeliana tuvo por centro a Ludwig Feuerbach, pensador original, que con método hegeliano, ensayaría sin éxito invertir el Devenir de Hegel en una novedosa filosofía materialista.

En este ambiente preparó su tesis Carlos Marx, que conoció a Hegel primeramente al través de la Filosofía del derecho, publicada en 1821, y que era el Evangelio del partido conservador prusiano, en virtud de un derecho natural en pugna con la escuela histórica de Hugo y de los jurisconsultos del siglo XVIII, y del cual sólo se tomaba aquello que servía al absolutismo real de Prusia y a la intemperancia religiosa del protestantismo oficial, y del cual también Federico de Savigny obtendría nuevas aplicaciones para el historicismo jurídico.

No sé si Marx asistió a alguna de las clases que dictaba en Berlín sobre la Enciclopedia filosófica el cansado pensador del idealismo absoluto (6); pe-

(5) MEHRING, *op. cit.*, cap. I, párr. II.

(6) Su radicación definitiva en Berlín fué en 1836, cuatro años después de la muerte de Hegel, pero antes había efectuado viajes a esa ciudad.

ro sintió ese idealismo en todos los temas tratados en su extensa obra, tanto en libros orgánicos que son el decálogo de las izquierdas políticas, como en sus millares de páginas desperdigadas en Archivos, Revistas y periódicos de la época. Lo menos que se le pegó fué el estro poético —porque sabréis que Marx hizo versos—; la concepción grandiosa, el tono elocuente y la pujanza verbal de Hegel, de quien pudo decir Eduardo Caird (7), un hegeliano inglés, que escribió "la epopeya del espíritu humano"; o de quien dijo Bradley (8), con mejor acierto, que buscaba "la solución del Universo en una danza létea de categorías sin sangre", dentro de una armonía que deslumbra por la magnitud de sus contornos y el brillo metálico de sus realizaciones.

La formación filosófica de Marx es hegeliana. Su sistema de referencia es Hegel. No me atrevo a demostrar que su obra juvenil sobre el materialismo griego, en la cual el ilustre teorizador del economismo histórico se adhiere a la filosofía de los estoicos y no a la escuela jónica, lo hace precisamente porque los primeros dejan una pequeña rendija a la contingencia, en virtud de aquella doctrina del *clinamen* expuesta por Carneades, y sobre cuya curva al infinito parecen viajar, en la misma ruta, la necesidad para la naturaleza y la libertad para el mundo moral.

Hegel ha dejado huellas imborrables en Marx y ojalá alcance a hacer visible a mis oyentes ese ma-

(7) Ed. Caird. HEGEL, pág. XVI, Introd. Trad. ital. de V. Vitali.
(8) *Principes of Logic,* pág. 553.

gisterio, cuya extensión y profundidad se ha exagerado, con este resumen que presento de algunas ideas expuestas por pensadores de las más encontradas tendencias.

Carlos Marx acaso no es un filósofo original. La originalidad filosófica es siempre dudosa; la misma autenticidad de Hegel ha sido discutida, ya que detrás de su filosofía están Schelling, Spinoza, algunos pensadores enigmáticos en el ocaso de la Edad Media, como Nicolás Cusano y Giordano Bruno y, por último, Heráclito el Oscuro, al través de cuyos misterios llegaron a Grecia las pálidas luces de Oriente (9).

El formidable alegato de Nitti en su recientísimo libro sobre la Formación de las democracias modernas (10), en el cual denuncia, puntualizando y documentando, lo que Marx y el socialismo científico deben a ese socialismo utópico que alguna vez desprecian; y lo que el ilustre jefe extrajo de libros viejos y modernos que no cita y de escritores de quienes maldice, no tiene importancia sino para la erudición (11). La originalidad de un filósofo puede no hallarse sino en la fuerza con que sintetiza sus lecturas y en el nuevo sentido con que aplica las

(9) G. DEL VECCHIO, *Filosofía del Derecho*, trad. esp. de Recaséns Siches, II, pág. 177.

(10) Trad. esp. de Almela y Vives. Ed. Aguilar, tomo I, pág. 402.

(11) Los socialistas han rastreado el origen del marxismo. El cargo de Nitti es, pues, injusto. Aun entre nosotros lo ha hecho el doctor Alfredo L. Palacios, en la *Interpretación económica de la historia*, "Revista de la Universidad de Buenos Aires", 2.a serie, VIII, I, pág. 61 y sig. y en varios pasajes de *El nuevo derecho*. Recuérdese que lo ha hecho el propio Marx y en un librito sobre el socialismo, Federico Engels.

viejas ideas a la interpretación de hechos nuevos o desconocidos. Desde este punto de vista Marx es pensador original, al menos como filósofo de la historia; y cualquiera que sea nuestra posición doctrinaria frente al socialismo, no podría cometerse la irreverencia de negar la trascendencia histórica del más conspicuo de sus pensadores, ni la influencia moral perdurable de sus ideas en la cultura humana.

Algunos creerán que al llamarlo filósofo de la historia he disminuído a Marx; no es mi propósito. Croce (12) y Labriola (13) niegan que sea un filósofo de la historia y lo hacen, precisamente, para no empequeñecerlo. Aquiles Loria (14), por el contrario, lo llama así para exaltarlo. Yo lo hago con el único objeto de calificar un aspecto de su obra (15).

Reconozco que no es artificiosa la afirmación de Víctor Adler, lanzada en los funerales de Engels, sobre el socialismo científico y la posibilidad de enraigar su filosofía en una doctrina universal de base kantiana; pero debe reconocerse que nadie lo ha hecho, no obstante el propósito de Bogdanoff que descubre el parentesco espiritual del marxismo y el

(12) B. CROCE, *op. cit.*, pág. 13 y 79.

(13) LABRIOLA, ANTONIO, *Del materialismo storico, dilucidazioni preliminari*. Ed. Loeescher, pág. 26.

(14) ACH. LORIA, *Les bases économiques de la constitution sociale*. Trad. francesa. Alcan, pág. 62.

(15) Se ha dicho por algunos que Marx es nada más que el último de los filósofos de la historia. El juicio es insostenible y es artificioso desconocer su obra de economista, de filósofo del derecho, de político y aun de crítico, como lo prueban sus estudios sobre Comte y algunos socialistas franceses.

empiriocriticismo de Mach y Avenarius en lo que éste tiene de kantiano (16). Ni el propio Jorge Plejanov, uno de los más elocuentes filósofos y expositores rusos del marxismo, para quien éste es "toda una concepción del mundo", una verdadera *wellstanschauung,* Marx no tiene teoría propia del conocimiento; y si alguna tuvo, como espero demostrarlo, no es original, ni siquiera era novedosa para su tiempo, que por entonces ya había ahondado ese aspecto de la filosofía (17).

No sé que Marx, ni Engels, que es el verdadero filósofo del marxismo, expusiera un sistema, salvo que les adscribiéramos el de Feuerbach. No lo ha hecho el mismo Engels en su notable y negativo Anti-Dühring, no obstante el subtítulo que lleva el libro de Filosofía, economía, política y socialismo; y no creo que se subsane la falta de un sistema propio demostrando que de entre tales o cuales tesis y desarrollos se infieren una gnoseología, una teoría de la naturaleza y una doctrina moral.

Sistema filosófico significa, estrictamente, relación de conceptos con los cuales construímos el mundo e introducimos orden en la experiencia. Esta noción es rigurosamente marxista y la desenvuelve Engels en su pequeño ensayo sobre *Socialismo utó-*

(16) V. NEVSKY. Apéndice a la obra de W. J. Lenin, *Materialismo y Empiriocriticismo.* Trad. esp. de Asís de Rodas. Ed. Jasón, pág. 447 y sig.

(17) JORGE PLEJANOV. *Las cuestiones fundamentales del marxismo,* con prefacio de D. Riazanov. Ed. Ciencias Económicas y Políticas. Madrid, pág. 13. La tradición kantiana en Alemania estaba en todo su esplendor.

pico y socialismo científico (18). Lo repetía Marx en algunas de sus polémicas con Bakunine, que demostró que el autor de *El Capital* no tenía escuela filosófica propia. Con distintas palabras de las que aquí uso, la expone en sus *Observaciones sobre la metafísica de la economía política,* que es uno de los más profundos capítulos escritos por su genio dialéctico, revelado para siempre en la Réplica a la filosofía de la miseria de Proudhon (19). La existencia de un sistema marxista de filosofía queda, sin embargo, como una bella tentativa de Plejanov, no obstante que de este autor ha dicho Lenin, en las *Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria* "que los que quieran conocer el pensamiento de Marx no deberán, desde luego, recurrir a la libre transposición de Plejanov; pero, en cambio, deben profundizar allí a Marx (20).

Marx, es, pues, en mi concepto, un agudo y admirable filósofo de la historia y además un profundo sociólogo, a quien debemos la interpretación materialista mejor elaborada y uno de las más fecundas concepciones de la realidad social.

Don Adolfo Posada (21) ha sugerido la posibilidad de que dicernamos dentro de la gigantesca obra de Marx, tres temas centrales, íntimamente vinculados, no por nexos lógicos sino por andamiada de

(18) Trad. esp. de Atienza. Ed. Beltrán, pág. 30.

(19) MARX, *Miseria de la filosofía.* Trad. esp. de J. Mesa, ed. Lotito y Barberis, pág. 59 y sig.

(20) LENIN, *op. cit.*, pág. 113.

(21) Prólogo de su traducción esp. de *La interpretación económica de la historia de* E. A. SELIGMAN. Ed. Beltrán (cap. III a V).

arquitecto. En torno a esos tres núcleos se polarizan los temas y cuestiones de la vasta filosofía social de Marx y sus adeptos, que no siempre coinciden con el fundador en las consecuencias y desarrollos de las premisas. Esos temas pueden reunirse así: 1º) La noción de *plusvalía,* cuyo desenvolvimiento explica la formación acumulativa del capitalismo industrial y en cuya injusticia intrínseca, consistente en tratar el trabajo humano como mercancía, se hace girar el anhelo y el derecho a toda transformación económica. Este problema, además de económico, es tecnológico, ya que se refiere directamente a las formas mismas de la producción, distribución y consumo de la riqueza, según se demuestra en *El Capital*. 2º) La lucha de clases, concepto mal definido o al menos mal determinado en la sociología marxista, que al decir de algunos, jamás explicó en qué consiste esa noción de clases, ni cómo es posible el advenimiento de su célebre grito de guerra "Proletarios de todos los países, uníos". En el análisis de ese concepto y en la forma de realizar esa unión, como asimismo en la oportunidad de conmover la sociedad de "abajo para arriba", comienzan algunas graves disidencias socialistas, que en el fondo son disidencias jurídicas. Algunas tesis fueron examinadas en el Manifiesto comunista de 1848 y creo que pueden verse resumidas en la polémica de Bernstein con Kautsky (22) y en las propias discusiones de Marx con Proudhon. Esta cues-

(22) Kautsky, *La doctrina socialista.* Trad. esp. Iglesias y Meliá, ed. Beltrán, pág. 24 y sig.

tión y su problemática encierran la política de las escuelas socialistas y la filosofía del derecho del marxismo, cuyo otro fundamento, el más firme y profundo, está en la economía. 3.° El materialismo histórico, denominación técnica mal establecida y citicada por Labriola, Croce, Seligmann, Simmel, etc. (23), que no tiene nada que hacer, según Lange y otros historiadores de la filosofía, con el materialismo metafísico antiguo y el del siglo XVIII y que acaso usaron Marx y Engels con intención de pergeñar, mediante esa fórmula, la concepción del mundo de que habla Plejanov (24). En su nombre el pensamiento filosófico contemporáneo ha revolucionado las interpretaciones de la realidad. Desde su altura se atisban el humanismo de Feuerbach, la antropología de Hegel, el realismo mecanicista de Spinoza y se abre un extenso campo de batalla entre espiritualistas y realistas ante la noción de ser; entre metafísicos y dialécticos en la metodología; entre mecanicismo y finalismo en la explicación del mundo físico; entre deterministas y libre arbitristas en las doctrinas psicológicas y morales; entre el *ser* de Parménides, estático y realizado y el *nous* de Anaxágoras, fluente y dinámico, que informan todas las metafísicas históricas de lo Absoluto y del Devenir.

Casi unánimemente los socialistas han reclamado

(23) V. Resumen de estas críticas en POSADAS, *op. cit.*, cap. I.

(24) LANGE, *Historia del materialismo.* Trad. esp. V. Colorado, tomo II, cap. II. Tampoco lo ha expuesto sistemáticamente, V. STAMMLER, *Economía y Derecho.* Trad. Roces, pág. 34.

como propia la filosofía implícita en el materialismo histórico, abjurando expresamente del materialismo francés del siglo XVIII del que Marx hace reiteradas críticas. Siguiendo a Seligmann (25), el ilustre profesor Columbia, niego que haya nexos necesarios entre la interpretación materialista de la historia y las filosofías del socialismo. Es también la opinión de Mac Donald (26) y era la de Augusto Comte. El hermoso libro de Fernando de los Ríos (27) sobre *El sentido humanista del socialismo,* creo que demuestra que esa interpretación económica y mecánica de la vida humana, es uno de los más pesados lastres que embaraza la marcha del socialismo, lo que equivale a reconocer que se puede estar en él como el ilustre político español, sin aceptarlo, lo que frecuentemente no creen los adeptos (28).

El economismo histórico es una concepción tan vasta de la realidad social, que dentro de sus premisas también se puede situar al más absoluto individualismo, como entre otros lo han demostrado Bogdanoff, uno de los agudos expositores del materialismo histórico desde el punto de vista socialis-

(25) SELIGMAN, *op. cit.*, pág. 174 y sig.

(26) MAC DONALD, *El socialismo*, pág. 110 y sig. Ed. Labor. Para el autor la concepción materialista es unilateral e inadecuada.

(27) *El sentido humanista del socialismo*, pág. 208 y sig.

(28) Es también entre nosotros la posición socialista de don Alejandro Korn (V. *Jean Jaurès en Buenos Aires*, "Revista Socialista", año III, n.º 30, pág. 325 y sig.

ta, y Ortega y Gasset, un auténtico pensador de la democracia nacional (29).

Estos tres núcleos del pensamiento marxista no tienen en realidad exposición separada en la bibliografía de Marx. Se acostumbra a decir con razón, sin embargo, que los distintos problemas del primero han sido elaborados, especialmente, en la *Crítica de la economía política* y *El Capital;* en la *Miseria de la filosofía* (réplica a Proudhon) y el *Manifiesto del partido comunista* el segundo; en las *Observaciones a Feuerbach* y en la *Crítica a la Filosofía del derecho de Hegel* el tercero. Pero todos están en toda la obra de Marx, con distinto valor y pulcritud tratados, sin perjuicio de que se haya reconocido, por algunos, que el materialismo histórico es muy superior, desde el punto de vista científico, a la parte económica y política de las doctrinas de Marx, como lo asevera Vilfredo Pareto en su libro sobre los Sistemas socialistas (30).

La influencia de Hegel se hace sentir de una manera directa en el planteamiento y solución de este tercer núcleo de problemas. En los otros estaría sólo de reflejo. Acerca de la sugestión que haya podido ejercer la dialéctica hegeliana en la política revolucionaria del socialismo, es un tema más histórico o político que filosófico, que trasciende de esta exposición. Mis oyentes podrán, sin embargo, inferir algo a su respecto cuando trate dentro de un

(29) *El Espectador,* IV, pág. 121 y sig. Mac Donald examina esta posición al través de Buckle en el citado libro sobre Socialismo.

(30) *Les systèmes socialistes.* Ed. Giard y Brière, tomo II, pág. 386.

momento de esa mal llamada "álgebra de la revolución" que es la dialéctica hegeliana, en las paradojas de un filósofo socialista alemán; o de la teoría hegeliana de las catástrofes como dicen los filósofos de la Cultura.

II

Ruego a mi público, que acaso no está familiarizado con la filosofía de Hegel, que me permita sintetizarla, tal cual ella surge de su forma definitiva; será necesario para referirnos a Marx.

Giovanni Gentile ha escrito estas profundas palabras que transcribo para desarrollarlas en seguida: "Hegel puso las bases de un idealismo absoluto, haciendo de la Naturaleza, no el otro aspecto sino un grado del proceso del Espíritu, que como cumplida realización de la Idea no puede dejar de pasar a través de su eterna mediación, sino poniéndose fuera de sí para verse en la actualidad de la conciencia" (31). Veamos la razón de este aserto.

Toda la filosofía post-kantiana de Alemania responde al propósito de superar el dualismo metafísico y lógico, que salieron airosos de las Críticas de la razón, en cuya dialéctica trascendental el hombre se aproxima por el espectáculo de lo sublime al mundo opaco de las Ideas, que la Inteligencia apenas si vislumbra como necesidad lógica y la Vo-

(31) G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*. Ed. Principato, pág. 293.

luntad se propone por exigencia práctica y como fin de la conducta moral (32).

Doy por sabidas las teorías sobre si las ideas kantianas están en nosotros como simples principios inmanentes, totalizadores de la experiencia, según la interpretación general de neocriticismo de Marburgo; o si son las viejas esencias metafísicas que se escurren por inconcebibles o salen airosas en su trascendencia, de las redes en que quiso encerrarlas el genio de Koenisberg. Hegel así lo interpreta, al entender que el nóumeno, como lo puro pensado, es un absurdo porque queda fuera del pensamiento y el Bien fuera de la razón práctica, como lo Bello fuera del sentimiento, a manera de punto de nuestra perspectiva, pero independiente de ella (33). Para Hegel la filosofía kantiana tiene entre otras deficiencias, la de haber elaborado un método instrumento. Reconoce que "antes de conocer la esencia de las cosas es necesario indagar si nuestra facultad de conocer es capáz de semejante tarea", como dice textualmente en la Lógica; pero agrega que una propedéutica filosófica que haga este análisis anteriormente, con prescindencia de lo pensado o conocido, realiza aquella paradoja del escolástico que enseñaba a nadar desde la orilla, sin arriesgarse al agua (34).

(32) Tomo la interpretación general de Kant, que puede verse en García Morente, v. gr., o Külpe, prescindiendo de si las Ideas en Platón, como en Kant, son simples nexos lógicos conectivos (Natorp) o sistemas de referencia (Stewart) o supuestos ontológicos (Gentile).

(33) *Lógica*. Trad. esp. Ovejero Maury, II, *Filosofía crítica;* parágrafos 40 y sig. y especialmente 60.

(34) *Lógica*, I, parágrafo 10.

Toda filosofía tiene su punto de partida en el método; pero el método debe ser inmanente y no externo al pensar. Por eso Hegel reforma la dialéctica platónica y la lógica aristotélica, que separaban el pensar de lo pensado, rehuyendo a un conocimiento hipotético y problemático para llegar a la verdad primera, pero "cayendo pronto en la insuficiencia de toda base empírica o de toda simple definición", como dice Reinhold, citado por el propio Hegel.

Para salvar el escollo de la cosa en sí (ding aus sich) que no es una consecuencia de la Crítica de la razón pura sino el supuesto metafísico de la misma (35), ya que la materia que unificarán las intuiciones puras se supone dada —lo que significa afirmar que la naturaleza está antes que el pensamiento— debe reformarse la lógica clásica y sustituirse sus métodos instrumentales por la dialéctica que es el pensamiento que se hace su propio objeto y se piensa a sí mismo. Cuando empleamos el intelecto, éste llega necesariamente a la negación del pensamiento y cae en aquella mitología, al decir de Hegel, cuya experiencia ya Platón tuvo ante sí. La consecuencia de este saber inmediato como forma exclusiva del conocimiento de la verdad, es un volverse del pensamiento polémicamente contra sí mismo, sin acertar a resolver sus propias contradicciones (36).

El principal mérito de Hegel, observa Engels en

(35) Gentile, *op. cit.*, pág. 290.
(36) *Lógica*, I, parágrafo 11.

el Capítulo preliminar del *Anti-Dürhing,* fué la restauración de la dialéctica como forma suprema del pensamiento, frente a la especulación metafísica antigua acostumbrada a ver y considerar las cosas estáticamente, como objetos fijos, inmóviles, aislados, enfocados unos detrás de otros. Llega la dialéctica, dice Engels, y nos enseña que las cosas no son o pueden ser iguales y distintas a sí mismas, afirmarse como identidades o negarse como contradicciones, descubrirse en sus conexiones, entroncamientos y génesis, ejerciéndose recíprocas influencias, integrándose unas en otras o afluyendo a la formación de un todo (37).

Una primera aplicación de este razonamiento a los hechos concretos lo hace Marx en la *Miseria de la filosofía*: los economistas, dice Marx, explican la producción burguesa, la división del trabajo, la moneda y otros hechos económicos, como categorías fijas, inmóviles, eternas, y prescinden en su consideración de cómo se generan, se forman y se conectan esas categorías (38). Citando la lógica de Hegel, objeta Marx a Proudhon, en la primera de las observaciones de su Réplica: "el método es la fuerza única, suprema, infinita, a la que ningún objeto puede resistir; toda producción es el producto del movimiento, de la formación, una simple categoría lógica sometida al movimiento". En la tercera Observación Marx censura a Proudhon que

(37) ENGELS F., *Anti-Dühring*. Trad. esp. de la Biblioteca Carlos Marx dirigida por W. Roces, *Generalidades*, pág. 6.

(38) *Miseria de la filosofía*, op. cit. Primera observación, pág. 59.

pretenda dislocar la economía política del resto de las relaciones humanas, recordándole con sus palabras, que esas relaciones humanas como otras tantas fases sociales se engendran mutuamente, resultando una de otra como la antítesis de la tesis y realizando en la sucesión lógica la Razón impersonal de la humanidad (39). No pueden ser más hegelianos el pensamiento y el lenguaje de los dos eminentes contrincantes socialistas. Para mayor abundamiento, recuerdo que en el Prólogo a la segunda edición alemana de *El Capital,* Marx afirma, con verdadera satisfacción, que se declaró abiertamente discípulo de Hegel cuando algunos presuntuosos epígonos lo negaban; y agrega que Hegel es el primero que ha expuesto los movimientos de la dialéctica de un modo comprensivo y consciente, añadiendo que él llegó a hacer gala de su lenguaje en el capítulo sobre la Teoría del Valor (40).

Cierto que en seguida Marx aclara, lo que después Engels se complacerá en recordar frecuentemente, que Hegel ha puesto la dialéctica al revés y que no hay sino que darla vuelta para descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística hegeliana. Este dar vuelta de Marx y de Engels implica un gravísimo error, tanto como el que va en decir que la naturaleza y no el pensamiento puro es la piedra de toque de la dialéctica. En esto ya están en disidencia la dialéctica marxista y la hegeliana, y ex-

(39) *Ibid.,* pág. 63.

(40) Trad. esp. de Juan B. Justo. Ed. de "El ideal socialista", tomo I, pág. 14.

plica la admiración de Marx por Bacon y Locke, no obstante que los dos pensadores ingleses no llegaron sino hasta las puertas de la inmanencia, como lo ha demostrado en una bellísima monografía Giovanni Gentile (41).

Volvamos por un momento a Hegel. La filosofía constará, según el pensador de Jena, de tres partes, cada una de las cuales podrá ser aclarada en sus temas particulares por otras tantas filosofías monográficas: Lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu (42). Hablo naturalmente del pensamiento definitivo de Hegel, cuya primera obra sobre la Fenomenología del espíritu fué un franco tributo a la escuela del Aufklärung.

Cada una de estas tres partes se considera como un todo cerrado que encierra a la Idea en sus tres determinaciones: pura, en su exterioridad y en su interioridad. Investigar qué es la Idea, no como unidad indiferenciada de nuestras percepciones, a la manera psicológica, ni como representación intelectual de las cosas a la manera de la Lógica clásica, sino como expresión de lo absoluto, como pensamiento, como espíritu que llegará a ser Razón cuando se conozca a sí misma, o para decirlo ya con técnica hegeliana, la realidad tomada "en su totalidad autoconsciente", implica partir del elemento abstracto del pensamiento que es el objeto de la lógica y elevarse gradual y discursivamente entre los interminables principios que va engendrando,

(41) *Il metodo dell'immanenza*, en op. cit., parágrafo VI.
(42) *Lógica*, I, parágrafo 18.

a la visión del Cosmos; seguirla como Idea que se exterioriza (in iherem Andersein) que es el objeto de la Filosofía de la naturaleza y como Idea que se vuelve sobre sí, se repliega y se encuentra en su intimidad, que es el objeto de la Filosofía del espíritu, dentro de la cual recorrerá nuevamente tres momentos: subjetivo, objetivo y absoluto, cada uno de ellos con tres determinaciones que a su vez constan de otras tantas, en la última de las cuales el Espíritu Absoluto se hace conciencia y desde ella, en mirada retrospectiva, se abarca al través de sus infinitas jornadas, como plena realidad que ha engendrado el mundo, dentro de un paradigma donde todas las cosas, los hechos y los fenómenos, considerados en sus formas esenciales, son tesis, antítesis y síntesis de las que le siguen o les preceden. Un silogismo universal y mágico donde todo está estrictamente relacionado con todo, de opuesto a opuesto y de medio a fin y todo se halla iluminado por la inextinguible llama de la Idea propulsión (43).

La tríada hegeliana está dada; el pensamiento se va desenvolviendo dentro de sí mismo, por necesidad interna, en momentos dialécticos cada vez más ricos de significado lógico y más hondos de comprensión empírica. El espíritu avanza entre afirmaciones y negaciones que se concilian en síntesis cada vez más comprensivas y pletóricas de espiritualidad. La Idea se da y se niega; vuelve a en-

(43) HEGEL. *Filosofía del Espíritu.* Trad. esp. de Barriobero y Herrán, tomo I, *Introd.*, parágrafos I a X.

contrarse, y en la limitación del nuevo momento surge la necesidad de una nueva negación, que lleva implícita la urgencia de otras síntesis. El Universo como Cosmos, el mundo como parte de ese Cosmos, la naturaleza inorgánica y orgánica; la vida psíquica y sus variedades de conciencia general primero (en las razas y los pueblos) e individual después; las más altas creaciones del espíritu objetivo, en la que el Estado en abstracto es cumbre y el Derecho registrado su reflejo y creación; las más profundas realizaciones espirituales; el arte, con sus sortilegios, la religión con sus misterios y la filosofía con sus enigmas, se suceden, se engranan, se engendran y se superan en una red sin término, y de todo ello la autoconciencia, que es el Espíritu alumbrado por su propia claridad, tiene perfecto conocimiento; ha develado el arcano délfico y ha disuelto aquel opaco nóumeno kantiano, dejando ver en toda su claridad y esplendor que el espíritu es la razón única, primera y última de todo lo creado y de todo lo pensado. Fuera del pensamiento ya no queda nada que no sea su propia y real historia en el pasado y su proyección infinita sobre las líneas del tiempo.

Cada uno juzgará como quiera esta filosofía magnífica y prolífica de la espiritualidad humana; pero cualquiera que sea nuestra posición frente a ella, debe reconocerse que nos ha enseñado con argumentos deslumbradores que el Universo es un *fieri,* un *hacerse* progresivo en cantidad e intensidad, engendrado por el Devenir, y no un *factum,* totalmente realizado, como lo entendió el idealismo histórico.

El mundo de la naturaleza como el mundo moral, no se extienden frente a nosotros, poblados de enigmas que abruman a la razón y apenas entrevistos por la luz celeste de los místicos o desoladoramente abandonados a una austera ignorancia por los agnósticos. La razón humana todo lo encuentra en sí misma aunque no de un modo inmediato y con sus propias leyes explica el movimiento eterno de las cosas. El universo es un escenario en el cual el espíritu universal, al decir de Caird (44) contempla por instantes su viernes santo y su sábado de gloria, ya que la única ley de todo lo existente es el *morir para vivir* del elocuente filósofo inglés de los *Lay Sermons*. Ha exaltado el valor de la personalidad humana al hacerla medida de todo lo creado y término de todo lo existente y esta conquista es deuda que tiene la cultura humana con el romanticismo alemán.

Pero morir no quiere decir desaparecer, sino sentirse superado por una nueva forma más rica de espiritualidad. El espíritu es la medida de la vida y su ley es superarse a cada instante. Sólo muere aquello que niega las formas esenciales del Espíritu.

Los neohegelianos de Italia, con Croce a la cabeza, se equivocan, en mi concepto, al presentar el hegelismo como una gran necrópolis de formas históricas (45). El morir hegeliano no es destruirse, pues

(44) *Op. cit., passim.*

(45) Esta es la doctrina explicada en *Saggio sull'Hegel,* y debo reconocer que es la interpretación frecuente que se hace del filósofo alemán. Yo creo que esta interpretación es equivocada. Para Hegel la anulación de una forma o momento *dialéctico por otro,* no expresa sino la incapaci-

nada fundamental desaparece sin desintegrar lo absoluto, que lo es sólo a condición de encerrar en cada uno de sus momentos dialécticos todos los momentos que le siguen y le preceden (46).

Para Marx y para Engels las fórmulas superadas se aniquilan (47). Por eso ellos han presentado la visión de una historia en la que cada ciclo sale de entre las ruinas del anterior, sin llevar otro arrastre que aquello que les sirve a su fin último, que Marx y Engels pretendían intuirlo con el criterio que dan los *intereses actuales* y esperaban encontrarlo con la teoría y la práctica tendenciosa de esa historia, lo cual puede ser correcto como concepción, pero no es hegeliano como doctrina. El espíritu no se mueve

dad actual para seguir encerrando lo absoluto esa forma superada; pero no pierde valor, como hecho histórico, que en su hora fué perfecto, como tentativa que se fustró y como forma de la realidad que continúa participando, en cierta medida, de racionalidad. En cuanto al Estado, simbolizado por el de Prusia como fórmula política absoluta, Hegel lo consideró así en ''su hora'' pero no lo dió como imagen imperecedera e inmóvil de toda organización política posible, según lo entendieron de consuno la derecha y la izquierda hegelianas. El no tiene la culpa de que los partidos políticos de la época pretendieran legitimar con sus ideas una de las más abyectas dictaduras del siglo XIX, como era la de Guillermo Federico de Prusia. Es la doctrina de Caird que ha calificado de superficial la interpretación que identifica la tesis de Hegel con la Teoría política y religiosa de Prusia. CAIRD, *op. cit.*, pág. 90.

(46) El procedimiento que usa Hegel de resumir, a manera de Introducción, todo su sistema en cada una de sus monografías filosóficas, permite tomar en cualquiera de ellas visión de conjunto del mismo (véase v. gr. *Filosofía del Derecho, Filosofía de la Historia, Filosofía del Arte o Estética*, etc.). El desarrollo completo véase en la *Filosofía del Espíritu* y en la misma *Fenomenología* que, histórica y filosóficamente, es un precedente.

(47) *El Capital*, cap. XXIV, pág. 560 y sig. y passim.

por nada que no le sea foráneo, aunque caiga en la jurisdicción de la sensibilidad. Lo contrario nos pondría en el engranaje del fatalismo mecanicista, y Hegel es un filósofo de la Libertad, que en su concepto no implica la arbitrariedad sino la coincidencia del querer con las leyes de la Razón impersonal y metafísica. Si hay un determinismo en Hegel es el del Espíritu; para Marx en cambio el determinismo es de la materia, que no se comprende cómo podría llevar un día a nuestra sociedad, al través de la lucha, a la paz perpetua que nos pone al término del trágico camino.

La derecha y la izquierda de la escuela se equivocaron en 1840, la una con Eichorn y Altestein a la cabeza; la otra con el grupo que dirigió Bauer, al cual pertenecía Marx, al declarar, la primera, que Hegel había construído una teoría política para justificar el Estado Prusiano y una teoría de la religión al servicio del protestantismo de Lutero. Se equivocaron Köppen y Strauss al entender el cristianismo de los Evangelios como una construcción mitológica postiza, sin verdad y sin objeto y no como la historia externa del Logos encarnado, en real proceso de autoconciencia. Se equivocan los comunistas al aspirar a una sociedad sin nacionalidades, olvidando que la nacionalidad es un hecho empírico reiterado en la historia y una forma dialéctica del pensamiento.

Todos esos yerros suelen justificarse sin embargo con las doctrinas hegelianas, que no tienen la culpa de los excesos de sus comentaristas ni de las extra-

vagancias de sus intérpretes. Las formas de esa dialéctica son absolutas, pero los contenidos materiales y concretos de sus categorías son históricos, lo que quiere decir variables y accidentales, además de estar constantemente transformados. La síntesis lo es siempre de opuestos y como ésta surge limitada, necesita negarse a sí misma en forma que a su vez se conciliará con otra oposición en una síntesis siguiente. Ningún estadio dialéctico es necesario en sí: su carácter necesario lo da la tríada. El Estado prusiano de Guillermos y Federicos debía desaparecer y ya han desaparecido tres de sus formas desde Marx a nuestros días; pero el Estado mismo, como concreción y conciencia colectiva de la eticidad, es inconmovible y dentro de sus líneas absolutas tendrán que acomodarse las múltiples variedades del Estado socialista o comunista, si aspiran a salir de las viejas utopías que no son hoy —en nombre del materialismo histórico— menos endebles que lo que fueron las concepciones premarxistas intuídas con fundamentos metafísicos o sentimentales, como lo van corroborando las experiencias de los gobiernos de vanguardia que nos brinda la política contemporánea. Esta afirmación no implica un conocimiento del futuro, que está prohibido a hegelianos y no hegelianos que conozcan la naturaleza de la historia. Es una simple consecuencia dialéctica que justifica la previsión de la estructura sin abrir juicio sobre la naturaleza de sus contenidos, aunque todos aspiremos a esa paz inconmovi-

ble que anuncia el marxismo con el acento de su épica y la llama de sus incendios.

La forma política presagiada y propugnada por Marx, en cuanto se levanta como término de nuestra vida transitoria, es tan arbitraria, dialécticamente, como lo fué en su hora el Estado de Federico Guillermo que desterró de Prusia al ilustre socialista y lo persiguió en la Francia vencida y humillada de la Restauración, porque se creía, fundándose en una presunta o real defección de Hegel a sus propias teorías, como momento definitivo de un mundo que marcha sobre el dolor de los pobres pero que también camina sobre la soberbia de los poderosos. Marx cae en el *Manifiesto Comunista* en los propios excesos que censuró ocho años antes, traicionando su propia dialéctica y con la misma infidencia que reprochaba a Hegel al fundamentar el absolutismo prusiano (48). Ese es el exceso en que incurre Bujarin, ortodoxo del marxismo, al sostener como absolutamente indispensable, por fundamentos lógicos y metafísicos, la destrucción revolucionaria de todo el régimen jurídico existente y la organización del sistema económico sobre la base de la propiedad colectiva; olvidando que Hegel, lo único que autoriza es a anunciar el cambio pero no el

(48) La primera obra de aliento de Marx es la crítica a la Filosofía del derecho de Hegel, de 1836; doce años más tarde en el *Manifiesto del Partido Comunista* con tono profético anunció una nueva sociedad, aquella fórmula ideal "en la que el libre desenvolvimiento de cada uno, será el desenvolvimiento de todos" y a la que se llegaría con las diez medidas prescriptas en el Manifiesto, sin contar la desaparición de clases (capítulo II, *in fine*).

alcance del mismo; y si, en todo caso, puede pasarse a esta negación categórica, no debieran olvidar los pensadores como Bujarín, que la negación que implica toda violencia es en la historia siempre pasajera y que su propia negatividad implica una próxima armonía, precisamente con lo que niega la fuerza. Ir más allá en nombre de la dialéctica hegeliana es cometer un sofisma de falsa generalización, que no se oculta ni se disimula con la visión poética de una Arcadia definitiva (49).

III

He esbozado el esquema hegeliano. Veamos cómo se ha urdido su trama.

La filosofía es la ciencia de la Idea; los griegos llamaron a ésta *Ousia* y la pusieron casi unánimemente fuera del Sujeto; allí la dejó la filosofía clásica y medioeval. Hegel la pone dentro de la conciencia y de ella saca la realidad omnicomprensiva por acción del Devenir. Su punto de partida es la fórmula *ser, nada, llegar a ser*, una absoluta contradicción que se resuelve en el tiempo sin término (50). La realidad está llena de contradicciones sólo para el conocimiento empírico, oficio del intelecto (Verstand).

(49) Bujarín, *El A. B. C. del comunismo*, pág. 142. Trad. esp. de E. Ugarte Blasco. Por otra parte es absolutamente exacto que la burguesía suele practicar, respaldada por la fuerza de sus generales bárbaros, las mismas violencias que se reprocha a los detractores de la revolución rusa.

(50) *Lógica*, I, parágrafo 20, *in medio*.

Pero lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo físico y lo psíquico, lo inconsciente y lo consciente, todos los contrarios imaginables, en fin, se implican y se concilian en el pensamiento, que es la verdadera realidad. El órgano de esta conciliación es la Razón (Vernunft) que unifica lo que la naturaleza o el simple entendimiento y el lenguaje separan. El intelecto no sensible nos da la Unidad en la dialéctica de los opuestos. Ella acuerda y concuerda lo que el otro diversifica, separa y opone (51). Su ley no es, como dice Croce, *mors tua*, vita mea, sino *concordia nostra,* al través de los distingos, según los neohegelianos y directamente, según Hegel, en un desenvolvimiento ininterrumpido en que la tríada engendra, niega y resume, en formas cada vez más intensas y plenas de espiritualidad. Todo lo real es racional (52), todo tiene vida y todo es producto de aquel Logos espermático que fecunda el Universo. Pampsiquismo y pamlogismo son consecuencias necesarias de esta filosofía. La Naturaleza no es el espíritu apagado de Schelling, ni el *no yo* fichteano intrascendible, ni el *nóumeno* kantiano enigmático. Es un vaso áureo, poliforme, que guarda escondida la espiritualidad superada, como la huella de ázoe la fosforescencia que en la oscuridad revela el pasaje de la luz ausente. Cuan-

(51) Prescindo de las críticas formuladas a este aforismo, especialmente por CROCE en *Saggio sull'Hegel.*

(52) *Lógica,* I. En nota al parágrafo 6, Croce nos recuerda que esta fórmula famosa y su complemento, "Todo lo real es racional", aparecieron y fueron desenvueltas en el Prefacio, pág. XIX, de la primera edición (1821) de *Grundlinien der Philosophie des Rechts.*

do la Idea sale de su abstracción es Espíritu. En la Historia este espíritu se hace Razón. Esa Idea prolífica es Dios teológicamente considerada, que no queda encerrado en su obra —por eso Hegel no es panteísta— sino que se realiza indefinidamente y que a cierta altura de la historia se hizo Hombre con el Cristo.

La razón todo lo conoce, porque conocer para la razón no es sino autoprocesarse o reconocerse en sus determinaciones.

La filosofía de Hegel es un espiritualismo absoluto. Metafísicamente es monista, gnoseológicamente es racionalista, metodológicamente es dialéctica, teológicamente es teísta y éticamente es la filosofía de la Libertad.

El punto sobre el cual más se ha insistido al atacarla en este último aspecto, es por su doctrina del Estado; por allí empezó Marx, con una intemperancia que gastan de consuno los comunistas y algunos filósofos idealistas, como acaba de hacerlo el ilustre don José Vasconcelos en su sistema de Etica (53), todo ello sin perjuicio de que también el marxismo, en definitiva, mueva su acción política en nombre de un derecho natural del proletariado que justificaría hasta la socialización inmediata y forzosa de

(53) VASCONCELOS, JOSÉ, *Etica*. Ed. Aguilar, pág. 291. El ilustre pensador mejicano no trepida en decir que "el marxismo no pasa, filosóficamente, de ser un disparate" (sic). Un escritor tan grave como Nitti, ha escrito casi un centenar de páginas de diatribas (*op. cit.*, tomo I, pág. 402), donde además de originalidad se niega a Marx *energía mental* para elaborar y sistematizar conceptos ajenos.

ese Estado que apuntala el derecho natural hegeliano (54).

Veamos cómo se traducen algunos temas hegelianos en la filosofía de Carlos Marx.

Es frecuente señalarlos desde las mismas bases metafísicas y gnoseológicas del materialismo histórico, lo cual me parece exagerado. En todo caso el hegelismo le llega a Marx al través de Feuerbach, sobre cuya filosofía escribió unas Tesis inferiores a su fama.

Hegel tiene una gnoseología minuciosamente elaborada en la Lógica. Marx no tiene teoría propia del conocimiento. El monismo hegeliano está dentro del más acendrado espiritualismo, en cuya base pone la Idea omnicomprensiva, que para Marx es la materia en la naturaleza y son relaciones económicas independientes, en sus orígenes, de la voluntad humana en la historia.

La afirmación metafísica de Hegel no se resiente jamás en su lógica, salvo los casos de deficiencia técnica. En Marx el monismo se hace dualista por vicio de su pensamiento originario empírico.

Marx, siguiendo a Feuerbach, sustituye el sujeto formal por el Yo empírico, en lo cual se parece más al Hegel de la primera época que al del sistema definitivo, expresamente rectificado en la Enciclopedia.

Para Hegel el sujeto tiene por atributo el ser material; para Marx el ser material tiene por atributo

(54) ALOIS DEMPF, *Filosofía de la cultura*. Ed. "Revista de Occidente". Trad. J. Pérez Gances, pág. 136.

al sujeto, en cuya mente se refleja como idea, con lo cual se cae en el dualismo también lógico, puesto que hay algo anterior al pensar, y es lo pensado. La modalidad es previa a la categoría; el contenido anterior a la forma. Cierto que Marx aclara su pensamiento con la advertencia de que el Yo actúa a su turno sobre el ser que conoce, pero esto a lo sumo lo aleja del empirismo de Locke y lo acerca a la posición kantiana, para la cual, aun trascendentalmente, la intuición es anterior al concepto. El Yo marxista, además, es el Yo empírico o psicológico y no el órgano de la idea, como en Hegel (55).

Marx creía que en la fórmula de Hegel ser = pensar, se destruye el dualismo a costa de la naturaleza; pero entenderlo así, y no como simple necesidad de mediarse el sujeto en la materia para conocerse, desde que no hay conocimiento inmediato, es no entender la dialéctica y abandonar todo método de la inmanencia. Es volver a la lógica clásica de Aristóteles, a la dialéctica de Platón y a la metodología instrumental del Renacimiento o al intuicionismo que Hegel combatía.

Al iniciar todo conocimiento en la sensibilidad, como dice Feuerbach (56), o en la contemplación, como dice Marx, se hace puente de Hegel y se vuelve a Kant. En esto tiene razón Bogdanoff al hablar del criticismo marxista; pero debe reconocerse que conceder la premisa valdría tanto como convertir

(55) ENGELS, *Anti-Dühring*, cap. III y IV. PLEJANOV, *op. cit.*, página 23 y sig.

(56) FEUERBACH, *Op. cit.*, pág. 161.

en idealista absoluto al jefe del materialismo histórico (57).

El punto de partida de Marx no es, pues, hegeliano, ni por el supuesto metafísico, ni por la lógica que implica, ni por el método que adopta. Es filosofía antropológica y también humanista por sus proyecciones, pero más del tipo del humanismo iluminista inglés, que al no tener sistema de la naturaleza mejoró, sin duda, su sentido estricto, pero que se separa, por igual, de la filosofía de Hegel y del materialismo francés del siglo XVIII.

Marx no tiene la cerrazón materialista de Feuerbach, para quien el *hombre es lo que come,* según diría la brutal expresión de Moleschoff; reconoce al hombre un papel preponderante en la historia y hasta le asigna inspiración dionisíaca al aceptar que a cierta altura de su evolución histórica transforma la naturaleza y se transforma a sí mismo; pero el hombre de Marx es el hombre económico de la teoría de Rodbertus; y anterior al espíritu coloca la materia a la cual pretende —cometiendo un error— aplicar el ritmo dialéctico.

Esta es, para mí, la peor de las incomprensiones hegelianas de Marx. La naturaleza no tiene dialéctica sino cuando es pensada; no tiene sino encarnaciones de las líneas ideales de su proceso mental. La dialéctica está en el entendimiento. La Naturaleza teóricamente no tiene sino causas y efectos, que son fenómenos antecedentes y consecuentes en

(57) *Op.* et *loc. cit.*

su traducción objetiva, según enseñaba por entonces Comte —siguiendo el mecanismo de Spinoza—, filósofo también de la devoción de Marx y que se asegura que no entendía el materialismo histórico (58); la Naturaleza a lo sumo tiene fines de mero valor eurístico, como lo entiende Kant en la *Crítica del Juicio,* salvo que se trate de la materia orgánica, en cuyo caso sus fines son inmanentes (59).

No sé si no habría un poco del típico humorismo inglés en el *compte-rendu* de *El Capital* escrito por Mr. Block en *Le Journal de Economistes* de 1872, a quien cita complacido Marx en la segunda edición de su obra (60). El economista inglés juzga *El Capital* con toda la técnica de la lógica positiva; critica a los antiguos economistas que asimilaron las leyes de esta ciencia a las de la física y la química y opta por la analogía de esas leyes con las de los organismos biológicos. Marx califica de verdadera esa descripción de Block, inducido por la sugestión de finalidad y organicidad, y se pregunta con gran incomprensión o devolviendo el humorismo de su crítico, ¿qué ha descripto el autor sino el método dialéctico (61)? No, señores; el autor ha descripto el método positivo de las ciencias sociales

(58) Para las diferencias y semejanzas de ambos pensadores lo mismo que sus recíprocas críticas, véase *El socialismo expuesto por Carlos Marx,* recopilación e introducción de Edmundo González Blanco. Ed. Mundial, página 60 y sig.

(59) G. del Vecchio, *El concepto de la naturaleza y el principio del derecho.* Trad. esp. de Castaño. Ed. Reus, pág. 30.

(60) *El Capital.* Trad. J. B. Justo, pág. 12.

(61) Marx, *ibidem,* pág. 14.

a la manera como la entiende y la expone John Stuart Mill, el más reñido lógico con la dialéctica hegeliana y con toda dialéctica, en el libro V de su *Sistema de lógica* (62).

Lo único que hay de hegeliano en ello es aquel juicio de Hegel sobre la Economía política, que se lee en su *Filosofía del Derecho*: "Ciencia que enaltece el pensamiento al investigar las leyes de una masa de hechos accidentales" (63), palabras que traduce casi textualmente Carlos Marx en el referido Prólogo. El método marxista no es dialéctico sino en apariencia; en sustancia es inductivo. Aquel se funda, según se sabe, en la coincidencia de los opuestos para Hegel. Esto no se alcanza jamás en el conocimiento intelectual empírico que piensa los contrarios como irreductibles y cataloga los distintos por generalización y abstracción, detrás de los cuales quedan los casos rebasando al concepto con sus infinitas variedades. La naturaleza no puede ser objeto sino de consideración científica, salvo que se la piense a la manera hegeliana, esto es, posponiéndola al sujeto pensante y haciéndola su reflejo. Marx decía que él había puesto sobre los pies la dialéctica que andaba en Hegel sobre la cabeza (64) y en colaboración con sus discípulos la deshizo al enderezarla.

(62) LANGE, *Die Arbeiterfrage*, pág. 248-9 (citado por CROCE en *op. cit.*, pág. 85), y por el mismo filósofo italiano que hace de un modo general la observación.

(63) MARX, *ibidem*.

(64) MARX, *El Capital*, pág. 14.

Yo no niego la grandeza científica de la economía política de Marx, de la que voy a ocuparme después. Sostengo, sencillamente, que el producto está en desacuerdo con la fórmula de fabricación y que ello es una consecuencia de haber dispuesto Marx de una teoría del conocimiento deficiente para su dialéctica, lo que a su vez era efecto irremediable de su propio materialismo metafísico, que suele ser, por otra parte, la filosofía más eficaz para fundar la ciencia positiva.

IV

Se ha sostenido que Marx debe a Hegel la sistemática de su interpretación social. Merced al método hegeliano "y a un pequeño número de pensamientos capitales" (65) le ha sido posible organizar la fenomenología económica dentro de una estructura lógica firme, no obstante no haber definido Marx qué se entiende por fenómeno económico, lo que tampoco ha conseguido ningún marxista, ni el propio Lafargue que es el que más empeño puso en la tarea (66). Stammler, como los que aseveran esta filiación, no ha hecho sino repetir lo que se viene diciendo desde 1848 y está reconocido por Marx y Engels, por Max Stirner en sus famosas polémicas con Marx; por Bakunine y por cuantos han escrito sobre esta materia. Esta afirmación no implica de-

(65) STAMMLER, *Economía y Derecho*. Trad. esp. de Roces, pág. 36 y *Filosofía del Derecho*, trad. esp. de Roces, pág. 52.
(66) NITTI, *op. cit.*, pág. 402.

cir que la concepción de los historiadores del siglo XVIII y aun anteriores careciera de estructura lógica. Desde Bodin comienza la consideración causalista de la historia y, precisamente la novedad historiográfica del siglo XIX, es la teoría de Schopenahuer sobre la imposibilidad de una ciencia histórica fundada en la lógica tradicional (67). Toda la filosofía de los valores, casi contemporánea a Marx, insiste en lo mismo y, según se sabe, ahora se halla empeñada en construir una gnoseología histórica. Pero lo que se quiere hacer notar es que Hegel dió a Marx el otro punto de referencia en la historia que faltó a la historiografía postrrenacentista: el concepto de télesis, de finalidad, de punto de referencia proyectado en el futuro, hacia el cual se dirigen los actos colectivos, tanto como los individuales, y que serían como las motivaciones de toda acción humana (68). Hegel enseñó que la historia no es sino la realización de la Libertad segura y progresivamente (69). Sustituyamos el nombre de ese hito ideal por el de felicidad colectiva, "la acción recíproca" de Simmel, o cualquier otro con-

(67) SCHOPENHAUER, *Il mondo como volontà e rappresentazione*. Traducción ital. de Lavj-López, I, 35, 80; II, 24, 99, etc.

(68) STAMMLER, *Economía y Derecho*, libro IV. V. "Causalidad y Telos" y toda la sociología alemana contemporánea. V. "Notas de Recaséns Siches a la Filosofía del Derecho de del Vecchio", II, 237, parágrafo 16.

(69) HEGEL, *Filosofía de la historia universal*. Trad. de la "Rev. de Occidente", tomo I, pág. 38. "La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad — un progreso que debemos conocer en su necesidad"; y agrega en la página siguiente: "La libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin del espíritu".

cepto eudemonista, y no variarán en nada las líneas ideales del proceso, a condición de no adentrarse en el porvenir sino de referir lo ya *acaecido* al momento en que se coloca el investigador, con el criterio seleccionado.

Neguemos o afirmemos la función de los héroes, teoría oriundamente hegeliana; sustituyamos los factores que mueven la historia, naturales, económicos, psíquicos, religiosos y aun providenciales, y su estructura será formalmente la misma.

Desde este punto de vista la historia es siempre una construcción arquitectónica. Depende de la disposición de los materiales para que la laja se haga punta en la eminencia del minarete árabe o grabe el rosetón crucial en las iglesias góticas. El material histórico es indiferente fuera de la consideración meramente causalista; pero ese material es lo ya dado en el tiempo y no lo previsto o ansiado para el porvenir. Construir en la historia, no es otra cosa que adoptar *a priori* una ordenación determinada. Sólo a este precio puede hacerse una filosofía de la historia, cuya validez, en ningún caso, debe exceder los límites de nuestra experiencia actual.

Cierto que para Hegel la historia es fundamentalmente la realización de la libertad; pero la libertad hegeliana no significa sino ese estado del espíritu en que su autodeterminación temporal coincide con su necesidad interna. Necesidad y libertad son los términos de una coincidencia cuya síntesis es el Espíritu mismo, visto por dentro y por fuera, desde

la filosofía en el primer caso y desde la historia en la segunda forma.

La visión de la historia dirigida por fines es concepto que prestó el idealismo a todas las filosofías; pero no debe olvidarse que lo único verdadero de la doctrina es el principio de que no es vano el curso de los hechos humanos, como dice Henri Berr. Fuera del terreno hipotético no significa afirmar *que tales o cuáles y no otros sean los fines de la historia;* y menos elevar al carácter de fines absolutos de ella, los móviles de cada una de nuestras generaciones, momentos transitorios de la humanidad, también para Marx.

Hegel creyó que bajo la categoría histórica de la variación y bajo el mito del fénix que parece simbolizar el eterno aparecer y desaparecer de "lo histórico", puede contemplarse esa fluencia como una aspiración hacia un fin último. Dios en la teología, la Idea en filosofía, la Libertad humana en la historia, el contenido supremo, que, en definitiva, no es sino la conciencia de *"cómo el espíritu elabora por llegar a saber lo que es en sí mismo".*

Marx tomó de Hegel el concepto de que cada generación, cada ciclo social y cada orden de fenómenos humanos tiene una estructura propia que se configura con su contenido empírico. Esta concepción realista de la historia es hegeliana y correcta; es la inferencia lógica de las categorías de la variación y de la transformación. Pero la tercera categoría histórica de Hegel —la racionalidad— que en sus últimos términos no es otra cosa que la promo-

ción a télesis de una ley del Espíritu absoluto que es su esencia. (la libertad), se convierte en Marx en fin último de la historia, alcanzado con un anhelo actual, experimentado frente a miserias también actuales por contenido. La necesidad del espíritu de Hegel, se traduce en la ley de nuestra contingente economía y de nuestro contingente deseo de mejoración social —en el cual no sabemos si ese fin último es una nueva utopía para consolar nuestras penurias del presente, o es un estado de cosas que aún empíricamente puede no resultar necesario o apropiado para la sociedad de mañana.

Desconcierta comprobar cómo Marx reitera en un exceso que él mismo criticó a la Filosofía del derecho de Hegel, entendiendo equivocadamente, en mi concepto, que el filósofo de la Enciclopedia aspiró a presentar el Estado Prusiano, según he dicho, como la forma definitiva de todo Estado; Marx criticó esa interpretación del partido conservador, lo que no le impidió a su turno decirnos que el Estado colectivista, concebido dialécticamente, pero con comprensión empírica, será la forma definitiva de todo Estado y el único capaz de realizar nuestra felicidad social (70). Marx tenía razón al criticar a los derechistas la presentación de un régimen jurídico que ahogaba la personalidad humana en Prusia con sus caracteres inconmovibles y absolutos, pero cayó en la misma inconsecuencia algunos años más tarde, al ahogar esa personalidad en el Estado colectivis-

(70) Tal es la doctrina del *Manifiesto comunista*.

ta, desde que la felicidad futura se hará a trueque de nuestra heterogeneidad humana. Por eso son más lógicos con las ideas auténticas de Hegel y Marx, los socialistas que en mi concepto representa Jaurès, al sostener, sencillamente, que la forma colectivista del Estado *puede ser una consecuencia inmediata fatal para todo el régimen jurídico existente,* pero no una consecuencia necesaria para todo tiempo y lugar. Esta observación no es mía; pertenece a Edmundo González Blanco que anota el hecho como conclusión inevitable de haberse puesto por Marx *sobre sus pies* la dialéctica de Hegel (71). Y agrego otra conclusión: El derecho y la moral que para Hegel eran consecuencia del movimiento ideal de la Razón, aunque pudieran tener sus negaciones, que son las aberraciones de la historia, resultan para Marx consecuencias ineludibles de factores económicos y por tanto sin argumentos filosóficos para destruir esas aberraciones de hecho. Esta premisa es lo que puede llamarse el fatalismo pesimista de la historia, que si es justa, no tiene derecho de promover una política que apareja la lucha contra lo irremediable, y si es apta para remover con esa lucha las aberraciones, será porque el sentido de los hechos no está en ellos sino en el pensamiento que los dirige. Y entonces ya salimos del materialismo marxista para alojarnos en el idealismo de la libertad (72).

(71) *Op. cit.*, pág. 50.

(72) Una moral independiente de las fuerzas económicas y superior a ellas, no tiene cabida en el materialismo histórico. Es la opinión de

La teleología debe ser neutral si quiere ser dialéctica; cuando el fin queda previsto en virtud de un estado de cosas existentes y no del pensamiento puro, y la interpretación optativa o metodológica se eleva a contenido absoluto atemporal, se cometen los errores históricos garrafales de Hegel o las previsiones inmediatas desoladoras de Marx, en nombre de un dolor presente, que puede no ser el dolor futuro, olvidando que hay siempre algo de belleza en el dolor, como decía desde su prisión Rosa Luxemburgo a Sonia de Liebnecht, y que esa belleza no es sino la gracia alada de la esperanza, libertad del corazón (73). También el marxismo es filosofía de la esperanza, pero no es filosofía de la libertad.

Las infidencias de Hegel a su propio sistema, si existieran, serían errores de hecho. La historia, sin embargo, fué simpre para el filósofo de Jena "la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu" (74), y su Filosofía del derecho el desarrollo externo de ese proceso desde el punto de vista ético. Hay, pues, en Hegel una especie de derecho natural formal, que Marx niega pero que lo supone en beneficio del proletariado. El materialismo histórico, con Marx a la cabeza, convirtió en interpretación de derecho, con la misma deficiente técnica,

Kautsky, ortodoxo del marxismo, que en ésta como en tantas otras ideas, disentía con Bernstein V. Kautsky. *La doctrina socialista*. Trad. esp. de Iglesias y Meliá, ed. Beltrán, pág. 47.

(73) *Cartas de la prisión a Sonia Liebnecht.*

(74) *Filosofía de la Historia*, I, 49.

el exceso hegeliano fundado en la historia filológica, al tomar por base de sus presagios los inestables intereses económicos sobre los cuales se puede construir una sociología hipotética, pero no una filosofía de la historia universal.

Marx debió rectificarse más tarde, lo mismo que Engels, y conformarse con asignar papel preponderante a un factor que primitivamente fué exclusivo. Pero seguirá diferenciándose de Hegel en que éste jamás adivinó la historia de ningún pueblo, ni previó el destino de ninguna sociedad, ni cerró la curva del tiempo con la visión de un presente desolador; para Marx caben las previsiones, anuncia los próximos advenimientos sociales y nos provee de advertencias sobre la política que deberá precipitarlas, olvidando que, ni dialéctica ni metodológicamente, el tiempo se acelera o se detiene en su carrera, y que la paz definitiva que es necesaria como anhelo, acaso no sea sino contingente como posibilidad.

Todas las interpretaciones de la realidad que la empobrecen, por otra parte, son insuficientes; junto a los factores económicos actúan los factores psíquicos; junto a los intereses materiales están los valores éticos; junto al hombre creador, la Naturaleza como límite; y si alguien prevalece en este haz de hechos no es el *homo oeconomicus,* sino el hombre integral, también capaz de los mayores sacrificios y de los más puros ideales (75). Los santos apa-

(75) ORTEGA Y GASSET, *opus.* et *loc. cit.*

recen precisamente entre los humildes y en épocas de miseria; y la santidad no significa sino la aptitud para llegar hasta el martirio por móviles espirituales. El *pioneer* no es nunca un santo aunque pueda ser un héroe. La misma nobleza con que los comunistas y anarquistas se inmolan por sus principios, que en todo caso pertenecen a un mundo que no verán, demuestra esta capacidad humana para el heroísmo y estos desprendimientos del corazón, sin posterioridad que los recoja.

Nitti ha dicho que Marx es un hegeliano y no un hombre de ciencia. Yo creo, por el contrario, que Marx es un hombre de ciencia y no un hegeliano; pero con la información histórica insuficiente de su época y con la sociología en pañales de su tiempo. Basta recordar que Marx nò conoció la extensa obra de Morgan, que obligó a Engels a hacer rectificaciones; ni leyó a Summer Maine, Austin, Post, Semper, etc., que han esclarecido puntos referentes a las sociedades primitivas sobre sus regímenes jurídicos, formas de producción, cultura y tecnología, demostrando que no hay pueblo, por rudimentario que sea, que viva fuera de un orden legal, sin un arte y sin una religión, que en la historia empírica se dan siempre simultáneamente y en un sistema de interferencias. Una historia científica no autoriza, pues, a hacer prevalecer un factor sobre otro, si quiere atenerse a los hechos, ni aun desde el punto de vista del materialismo estricto.

Hacer predominar un elemento sobre los demás es legítimo, desde el punto de vista político, meto-

dológico y aun sociológico, si se quiere; pero no es dialéctico y menos hegeliano.

No niego el valor pragmático de la doctrina, ni vengo juzgando su valor filosófico intrínseco; niego sencillamente que haya hegelismo estricto al concebirse la historia a la manera de Marx.

Pero la concepción marxista tampoco es rigurosamente científica. Hegel hizo de la historia el escenario de la humanidad y en su centro puso al hombre, que es su dios, su demiurgo y su propia obra. Marx pone al hombre, no considerado en su integridad biológica, sino en su carácter económico; lo hace protagonista de un drama en el que la fatalidad de la materia se cierne sobre su destino histórico, y luego le obliga a luchar en ese escenario bajo la coerción de las leyes económicas, ajenas primitivamente a su voluntad y que ésta apenas puede modificar más tarde, en medio de una masa de elementos consolidados que la constriñen y necesariamente deben anularla.

V

El hegelismo también aparece en Marx, al menos como propósito teorético, en la concepción de la economía política que la escuela liberal clásica procuró explicar con el mismo material que utiliza Marx, pero con insuficiencia que Marx ha suplido, al añadir a la simple causalidad física la noción de fin último, que es indispensable si se quiere sacar a la economía de una mera práctica para elevarla a la dignidad de ciencia.

Labriola ha demostrado cuánto deben Marx y sus secuaces al economismo liberal. Es innegable que el principio de causalidad fué aplicado por Saint-Simon, Ricardo, Rodbertus, etc.; pero éstos prescindían sistemáticamente del concepto de télesis, que fué físico en Aristóteles, teológico en Espinosa, eurístico en Kant, histórico en Hegel y que Marx lo traslada a la fenomenología económica con gran originalidad y merced al cual organiza los hechos en un sistema de referencias con trabazón lógica. Hasta aquí su mérito es indiscutible.

La simple causalidad explica las condiciones necesarias de los fenómenos, pero no explica por qué sólo de ese modo pudieron producirse; este hecho observado por Hegel en la filosofía de la historia, lo traslada Marx a la economía política, aunque la dialéctica hegeliana, que es autogénesis de la Razón, en la economía de Marx se convierte en método genético-histórico, asimilando con valor real los ciclos económicos a los momentos de la actividad pensante y fraguando contradicciones que, de existir, empíricamente son indemostrables o al menos aparecen indemostradas con rigor. Como si esta postura ya no fuera exceder las mismas premisas, de suyo arbitrarias, Marx se adentra en el futuro y alumbrando su secreto con las leyes del pasado, anuncia aquella economía utópica del comunismo en la que cada individuo se bastará a sí propio (76). Si esta previsión fuera legítima, si las inferencias del pasado pu-

(76) *Manifiesto comunista*, III, in fine.

dieran extenderse al porvenir, volveríamos a la concepción física del liberalismo, y el fundamento metafísico de este método sería la uniformidad de la naturaleza y no su dialéctica, aceptando que la Naturaleza la tenga.

Marx alcanzó a ver, con claridad, que el postulado de la uniformidad nos deja en el curso de un mundo que se repite, en tanto que la dialéctica nos sitúa en el pulso de un mundo que se renueva; pero Marx no podía fundamentar sus ciclos económicos dialécticamente, porque arrancó de una sociedad en la que el hombre sólo dirige a medias el ritmo de los hechos, como que primero está la Naturaleza y luego el pensamiento. La ley del espíritu no es capaz, por tanto, de dar su ritmo a la economía, porque está limitado por las fuerzas materiales originariamente anteriores; y la Naturaleza no habrá de detener su rueda porque el espíritu tenga sus necesidades éticas. Esta posición en que Naturaleza y Espíritu están disociados, no conduce sino a una filosofía con anhelos de Tántalo, debatiéndose estéril o innocua frente a una Naturaleza sin más necesidad que la de sus leyes. Si la economía política es una filosofía, sus leyes estarán fuera de los hechos; y si es una ciencia positiva no necesita de fines, salvo que se los acepte con mero valor eurístico, en cuyo caso sólo servirán para conceptualizar los fenómenos —pero que no se complican con los hechos—, en la medida en que el andamio no sea extraño a la construcción.

Pero el fin no es sólo consideración eurística en

Marx; también es un fin objetivo, ontológico, con un término indicado en el calendario político, hacia el cual parecerían tender los fenómenos económicos del pasado y del presente; y a esta conclusión debe objetarse que el razonamiento causal —mal elaborado en el pensamiento marxista— no autoriza a hacer estas inferencias. En segundo término la naturaleza no tiene fines cuando se la considera fuera del pensamiento y, por último, aún dentro del idealismo absoluto hegeliano —que es el reverso de la filosofía de Marx— todo lo que existe tiende a una forma, pero la forma en sí no es previsible, ni puede detenerse ni puede precipitarse. La teleología no da más de sí. Marx, como economista es superior a todos sus predecesores por la idea de télesis, pero en economía, como en historia, lo desorientó la trascendencia, acaso porque su pensamiento de filósofo jamás fué independiente de sus apremios de luchador.

Se ha insistido en observar que la más notable influencia de Hegel sobre Marx se ejerció por medio del método; la afirmación es exacta, pero con tantas salvedades a mi modo de ver, que las excepciones excusan la norma.

En primer término, la dialéctica de Hegel es racionalización de toda la realidad; la dialéctica de Marx lo es sólo de una parte de la realidad social. Por eso el punto de partida de la primera es metafísico y puede proponérselo sin pruebas; el punto de partida de Marx es empírico y no puede dárselo sin ellas, sino a lo sumo con valor hipotético, lo que

no es aceptable para el materialismo histórico. En segundo término, difieren maestro y discípulo en la comprensión y extensión de sus formas dialécticas; el formalismo de Hegel es absoluto y vale para todo tiempo, puesto que el cuadro del devenir es ideal o estructural; pero Hegel no llena las categorías dialécticas de los opuestos y su coincidencia sino con lo ya acaecido. Sus errores son juicios de valor y no juicios de existencia. En este sentido sus propias contradicciones fueron efecto de no adivinar la historia, y por no interpretarlo así los neohegelianos, con Croce a la cabeza, creyeron sorprenderlo en una simple infidencia a su sistemática, y los filósofos reaccionarios han encontrado cómodo interpretarlo al pie de la letra. Hegel es un taumaturgo; Marx, por el contrario, es un augur que emprende la temeraria misión de anunciar el porvenir y precipitar la historia con voz estridente y agorera; sobre las líneas de su dialéctica Kautsky expone la doctrina socialista en su respuesta a Bernstein que siente orearse su pensamiento y Julio Guesde expone la ley de los salarios con exactitud de matemático. Kautsky es un marxista ortodoxo y Bernstein es un helegiano casi perfecto (77).

Marx cree que de la forma de la dialéctica puede inferirse su contenido; eso es hegelismo correcto, pero a condición de que sólo se refiera a lo pensado, que en historia significa *lo acaecido*. Su Estado co-

(77) KAUTSKY, *La doctrina socialista*. Trad. esp. y nota preliminar de Pablo Iglesias y Juan A. Melia. Ed. Beltrán; y JULIO GUESDE, *La ley de los salarios y sus consecuencias*. Trad. esp. de Atienza, ed. Beltrán.

munista no es, pues, una inferencia dialéctica, desde que según aguda crítica de Labriola, puede detenerse con hechos contingentes, ya que el advenimiento mismo es una pura contingencia. En todo caso la previsión sólo se funda en la causalidad externa y no en la necesidad inmanente y formal del pensamiento, por donde resulta que toda revolución es *a priori* antinatural al eliminar el fatalismo de las leyes naturales y hacer puente de los fenómenos. La conclusión parecerá extravagante; sin embargo, es de lógica marxista.

Siempre he creído que las filosofías materialistas y especialmente la filosofía social del colectivismo (78) son las más ineptas para la revolución, desde que niegan el espíritu libre y creador del hombre, frente a la sociedad y a la naturaleza.

Hegel sólo advierte que toda realidad se pone, se niega y se afirma, sin decirnos que contendrán la próxima tesis, la próxima antítesis y la síntesis que las resuma. Marx no se conforma con ello; nos dice cuál será el contenido: a la producción capitalista seguirá la colectivista y por fin la comunista dentro de la cual reinará el pacifismo universal. La economía se convierte así en una filosofía de la historia según aquel decir de Aquiles Loria, que se permite anunciar la vecina supremacía del proletariado, la desaparición del antagonismo de las clases y naciones, la destrucción del Estado burgués que no

(78) R. STEINER, *La filosofia della libertà*. Trad. it. de U. Tomassini-Laterza, pág. 114 y sig.

sabemos, en definitiva, si no quedarán postergadas o frustradas por uno o varios descubrimientos técnicos, según observa Croce en su Economía marxista (79), todo ello en el supuesto de que la armonía definitiva sea posible para los hombres y no resulte ser la lucha la única ley que gobierna el mundo.

La dialéctica de Marx sólo se ocupa sistemáticamente de una parte de la realidad social: la realidad económica; y tampoco de toda ella.

Surgido el marxismo, como se ha observado, de aquella "gran escuela de sociología" que fué la Revolución Francesa, elaboró su teoría en la cabeza de políticos, al decir del gran filósofo de Italia (80) y debió sacrificar por razones prácticas la rigidez del filósofo a las exigencias de la lucha. Por eso se ha juzgado también que *El Capital*, el mayor libro de Marx, que denotativamente se presenta como una investigación abstracta de la economía, por su comprensión, es "una colosal monografía", que investiga la forma económica correspondiente a las sociedades en las cuales el capital reside en la propiedad privada.

La dialéctica marxista acaso podía, legítimamente, llevar a su glorioso jefe a una economía pura que fuera al propio tiempo una ciencia histórica, como sostiene Engels en el *Anti-Dühring* (81). Cuando además pretende ser una filosofía de la historia

(79) CROCE, *op. cit.*, pág. 9.
(80) CROCE, *op. cit.*, pág. 13.
(81) *Anti-Dühring*, pág. 14.

esto es una prospectiva, se convierte en mi concepto en una seudo ciencia positiva que pretende anunciar lo venidero, no ya como los viejos metafísicos, sino como los matemáticos que pueden determinar las líneas de fuerza al través de sus factores. Y esta filosofía de los augures está definitivamente procesada, aunque ella siga escribiendo el poema de las aspiraciones humanas.

Sabemos, además, que el propio valor de las adivinaciones científicas se mide por la eficacia de las observaciones en que se fundan, y que la contingencia está en la naturaleza, como dimensión de nuestra ignorancia, al decir de Poincaré, o por acomodación de nuestra mente, y, por último, como perturbación de nuestros cálculos en los hechos en que interviene la voluntad individual o colectiva de los hombres, al decir de Suart Mll, dos filósofos que no son idealistas, según es notorio.

VI

Voy a ejemplificar la dialéctica marxista dentro de la economía política, en su forma pura y en su forma concreta, para que se vea lo que hay en ella de legítimo y de incorrecto, respectivamente:

La forma pura, que es la correcta, se diría así:

Tesis: Existe en la sociedad una estructura económica determinada que corresponde a cada época histórica.

Antítesis: Sobrevienen fuerzas productoras na-

turales y humanas que rebasan esta estructura y la niegan.

Síntesis: Una nueva estructura debe sustituir a la anterior conciliando las oposiciones.

Recuérdese que para Marx la estructura económica es el producto básico de todas las relaciones sociales, oriundamente independientes de la voluntad individual o colectiva; sobre ese estrato inconmovible se organizan la producción económica y todas las demás superstructuras, preformadas y destinadas a la protección o seguridad de su base material. Recuérdese también que las citas de Waitz, Eyre, Buckle, etc., sin contar griegos y latinos que Marx moviliza en favor de su doctrina, están rectificados por una extensa bibliografía posterior que controvierte el tema; y en lo único que coincide con la historia marxista, a lo sumo, es en colocar en su base a la Naturaleza, como complexo de hechos dados (82).

Marx toma la forma pura, lógicamente inobjetable, que se ha concretado al aparecer el capital industrial resultante de la plusvalía acumulada en perjuicio del trabajo humano. Concedamos que el capital se haya formado en esta forma.

El silogismo dialéctico se concreta en la siguiente forma:

(82) PLEJANOV, *Notas a la obra citada*; POST, *Etnología jurídica*. Trad. ital. de Longhi. (Véase Introducción de Filomusi-Güelfi) y todo el movimiento de la sociología jurídica y la Escuela analítica que en Italia comienza con Ardigó y en Inglaterra con Austin y Holland, respectivamente.

Tesis: La tierra y los elementos de trabajo están en poder de la burguesía capitalista.

Antítesis: La fuerza productora, que es el obrero, debe someterse bajo duras condiciones a los capitalistas que son unos pocos, mientras los obreros son muchos.

Síntesis: La sociedad organizará la economía en tal forma que el elemento de producción y sus fuerzas, hoy disociadas, al amparo del régimen jurídico vigente —especialmente el régimen de la propiedad privada— reduzca la magnitud del proletariado "a cuya expensa hace su clientela el capitalista", dicho con palabras de Marx.

De esta síntesis Marx y su escuela infieren el derecho a la revolución que transformará la sociedad, en el terreno económico, social y jurídico que actualmente es el régimen de la burguesía y de la injusticia social, como ya observaba Marx criticando la filosofía del derecho de Hegel.

He aquí la dialéctica concreta que he entresacado de Kautsky y de Stammler, un creyente y un crítico de Marx.

Las premisas del silogismo económico eran aproximadamente exactas en 1848; pero la contradicción ya no es tan categórica, precisamente por obra de la democracia representativa y liberal a la que Marx, como los políticos de la reacción antidemocrática, no hace debida justicia. La síntesis actualmente ya es excesiva. El estrépito prescripto en 1848 puede no ser ahora indispensable, desde que el contenido empírico del tercer término, que

pudo ser un remedio heroico en la hora de su prescripción, hoy excedería los opuestos que sintetiza, constantemente modificados en favor de la justicia social por la formidable legislación obrera y civilista del siglo XIX y, sobre todo, de los últimos treinta años, que de vivir en la actualidad Marx obligaría a su austera inteligencia a reconocer que ya no es cierto que el obrero industrial tiene una situación más mísera que el esclavo de la Antigüedad, como afirmaba el pensador, conmovido por la brutalidad zarista que padecían los mujiks y por la miseria obrera en que vivían el barrio de Saint-Antoine o los trabajadores ingleses del hierro y del carbón (83).

(83) PAUL PIC, *Législation industrielle. Les lois ouvrières*, 5.ª ed. A. Rousseau, pág. 91 y sig. y F. COSENTINI, *La reforma de la legislación civil y el proletariado*. Trad. esp. de Aguilar y Arijona, ed. Beltrán, página 303 y sig. La vieja teoría romanista de la propiedad privada está hoy socavada en sus fundamentos jurídicos y filosóficos en la legislación contemporánea. V. DUGUIT, *Las transformaciones del derecho privado*, pág. 141, Trad. Beltrán; BRUGI BIAGIO, *Della proprietà*, pág. 165. Napoli-Torino; LANZA, *Enciclopedia giuridica italiana*, XIII, *Proprietà*. DEMOGUE, *Traité des obligationes*, IV, 397 y las obras de Piola, Planiol, Brunelli, etc. En todas ellas se demuestra que hay una cierta "comunidad en la propiedad de los inmuebles, por la naturaleza de las cosas"; la noción de "función social", fórmula de Duguit, modifica los caracteres de absoluto, exclusivo y perpetuo" que tuvo el dominio en el derecho romano y en el derecho napoleónico. La misma legislación política ha introducido estas ideas, como puede verse no sólo en la constitución rusa, sino en la de Weimar, la misma organización política de España, etc., y los Códigos civiles del Brasil, alemán, suizo, etc. El Código civil argentino, que es de estructura individualista, con la doctrina de las restricciones al dominio ha atenuado visiblemente el romanismo en la propiedad, y la jurisprudencia de nuestros tribunales se orienta en un sentido notablemente social cada vez más pronunciado. En esta corriente se inspira el anteproyecto de reforma al Código del Dr. Bibiloni. El P. Víctor Cathrein, en su reciente libro sobre *Socialismo y Catolicismo*,

Kautsky recuerda que el *Manifiesto comunista* se reformó en la edición 1872, "porque ciertos pasajes estaban anticuados"; y se reimprimió en 1885, en su forma primitiva "porque varias cosas convenían a esa época". Fué un tributo honrado del comunismo a la ciencia y a la realidad social de aquellas horas (84).

Las líneas puras de la dialéctica marxista son indiscutibles porque son hegelianas. Su silogismo concreto sólo tiene valor histórico y ya llenó en parte su función política en la prédica, en la cátedra y en la legislación. Vivificarlo ahora en todos sus términos, es carecer de sentido histórico; y cuando se aspira a aplicarlos con igual crudeza en todo sitio, es llegar hasta la infidencia a Marx.

Supongo por un momento, sin embargo, que la antinomia concreta está bien formulada. Niego que la síntesis que le sigue sea la única necesaria; con la misma lógica caben otras soluciones justas y prácticas, y me sirven de ejemplo las múltiples escuelas socialistas, todas las formas de la democracia, especialmente la Social-democracia alemana, que reconocen la verdad de esa antinomia, pero arbitran otras síntesis a los contrarios, sin el estrépito de la infraestructura "de abajo para arriba" y a veces

enseña el inmenso aporte que la filosofía tomista ha hecho a este orden de ideas, especialmente después de las encíclicas de *Rerum novarum* y *Graves de communi* de León XIII y las *Actas de la Santa Sede* de Pío X. V. *La Iglesia y la lucha de clases*, pág. 87 y sig., sobre la cuestión social. Ed. esp. de "Razón y Fe", 1933.

(84) *Op. cit.*, pág. 50.

exactamente por el camino opuesto al indicado por Marx.

La dialéctica, que es inatacable en la forma pura, se hace por lo menos discutible en la forma concreta. En un determinado momento histórico puede ser hasta absurda.

¿Es, acaso, el fracaso de Hegel? ¿Todo lo real no es, acaso, racional?

Es el fracaso de la dialéctica marxista, que olvida que los contrarios no se dan en el conocimiento empírico de los hechos; se da en la razón cuando despeja a la realidad de sus aparentes variedades, al través de las cuales el intelecto crea los conceptos, pero no unifica los contrarios que es función del pensamiento puro.

Esta noción no se alcanza con aquella lógica de Marx, que nunca salió de su carácter empírico y ya sabemos que su dialéctica es producto de su lógica. Su política, su economía, la lucha de clases y la técnica de la revolución, acaso puedan un día llevarlo al triunfo; por esa vía no llegará jamás el hombre a la justicia social que es el eterno afán de su paso por el mundo y que está hecha de armonía y conciliaciones y no de negaciones radicales, aun para el marxismo que cree y espera que la dictadura del proletariado pueda ofrecernos un día el olivo de la paz perpetua.

VII

Hay todavía una diferencia más profunda entre la dialéctica hegeliana y la marxista; la que se re-

fiere a su íntima estructura y a su intrínseca naturaleza. En Hegel es la ley absoluta de la Idea o Realidad, la que no le es externa sino que sale de sí mismo como autodeterminación, como Devenir, proceso por fluencia, eterna corriente, cada vez más honda y más amplia, que abarca la eternidad y el infinito en tríadas gigantescas hasta encerrar toda la espiritualidad humana. Su movimiento paulatino se efectúa desde la pura abstracción de ser, la Idea en el elemento abstracto del pensamiento (85), hasta las realizaciones más complejas del espíritu absoluto (arte, religión y filosofía) pasando por entre las formas naturales, como una araña entre la malla en que teje la sutilísima trama de su tela, poco a poco, sin prisa y sin desfallecimiento. El sujeto va creando el mundo como una maravillosa obra de orfebrería, en la que los hilos se anudan cada vez más estrechamente, extendiéndose o alejándose los unos de los otros. Y el espíritu es la fuente inagotable de donde emanan las formas coloreadas del magnífico tejido. La realización misma no acepta síntesis. Bastaría que un tramo se anulara para que en la ascensión peligrase todo el edificio. La lógica elabora la Idea en sí; la Filosofía de la Naturaleza exterioriza minuciosamente los momentos en las cosas (86) y la Filosofía del Espíritu recoge como en un vaso de oro a la Idea que se repliega a su santuario, para oír en el misterio de su propio seno la

(85) HEGEL, *Filosofía de la Naturaleza*. Trad. esp. de Ovejero y Maury, parágrafo 247.
(86) HEGEL, *Lógica*, parágrafo 19.

crónica del fantástico viaje al través de los mundos infinitos.

El Devenir realiza su portento silenciosamente, sin cataclismos, sin lapsos, ni solución de continuidad, por medio de formas sutiles y complejas, que se elevan desde la más absoluta simplicidad. Nada real muere, pero todo se supera; todo deviene y todo lo real es necesario hasta cuando es el dolor o es el mal para nuestro punto de vista pragmático; todo lo necesario es todo lo incoercible en un momento dado.

En aquel mar tempestuoso que es el Mundo, de olas que aparecen y desaparecen, el único sistema de referencia es el Espíritu absoluto y no la ansiedad del marino o la angustia del náufrago sobre las aguas encrespadas. En su magnífico desenvolvimiento sólo muere lo irracional; pero lo racional no siempre es lo que a nuestros sentidos agrada o lo que beneficia a nuestros intereses; es, a veces, precisamente, aquello que nos entristece y nos perturba en un determinado tiempo del infinito proceso. Yo sé que esta filosofía no aplaca nuestra ansiedad presente; pero la humanidad es algo más que nuestra generación que pasa con su cruz a cuestas y su ilusión lejana, cuando contemplamos la realidad *sub-specie aeternitatis*.

La dialéctica de Marx, por el contrario, es la de la urgencia; procede por saltos; llena los hiatos entre contrarios, haciendo puente de los distintos que no ausculta o disimula; lo que rigurosamente considerado la saca del monismo aun materialista, por lo

menos en su presentación lógica. A Marx y los marxistas se les llama, no obstante, hegelianos; y Herzen, marxista alemán, llega a afirmar que la dialéctica de Hegel es "el álgebra de la revolución". Nada más inexacto, sin embargo; la Historia, según Hegel, tiene a veces sus aberraciones, retrocesos y precipitaciones; pero la Idea nunca, y la Lógica es la ciencia de la Idea pura (86).

El marxismo juzga inexacto que la Naturaleza no haga saltos y busca ejemplos convincentes en las ciencias naturales. El viejo proverbio tendría también sus excepciones en el mundo moral. Para el hegelismo esto no es cierto en ningún orden de la realidad, aunque reconoce que al conocimiento empírico la naturaleza le ostenta un gran número de hiatos y el mundo de la historia se le exhibe como una serie deshilvanada de catástrofes. Pero estas peripecias se aparecen al investigador que indaga la dialéctica en los hechos naturales o sociales con intelecto empírico y no al pensador que descrimina en ellos su racionalidad con la Razón. Para el pensamiento puro la mejor imagen de la historia es el viejo símil de la línea recta.

Si el salto fuera la ley de la realidad en el mundo social, todas las revoluciones quedarían justificadas: las reaccionarias y las que anuncia el comunismo, ya que nada autoriza a prever el salto adelante, cuando la realidad social no se explica con las filosofías del idealismo, las únicas que pueden ci-

(86) HEGEL, *Lógica*, parágrafo 19.

mentar una idea de progreso, que además del cambio implique la idea de la paz y de la justicia. El materialismo no tiene medios para demostrar sino que en la historia imperan la variación y el esfuerzo del hombre en favor de sus ideales. Insisto en afirmar que la más inepta de las filosofías para la lucha es la materialista, por su pesimismo implícito y el ancho cauce naturalista en que vacía las acciones humanas. No niego la legitimidad filosófica del materialismo. Es una forma de entender el Universo; pero no acepto que la concepción marxista sea hegeliana y dudo que se avenga con la arquitectura del sistema esta dialéctica del salto. Reconozco que es la dialéctica que Marx necesitaba para conciliar la evolución gradual implícita en su metafísica con los períodos sísmicos examinados en su política; reconozco que en la ciencia natural la visión gradual de una línea ininterrumpida, tal como ha presentado el darwinismo en la naturaleza orgánica y Spencer en lo inorgánico, tiende a ser sustituída por las doctrinas que presentan a la naturaleza en el proceso de una línea punteada. El Jordanismo en ciencias biológicas que recuerda Plejanov, las teorías de De Vries y Berg, y las mismas doctrinas sociales de Marx y Engels, ofrecen abundantes pruebas históricas de este ensayo; pero no hay derecho de dar a esta dialéctica, si es dialéctica, abolengo hegeliano para legitimarla o presentarla como verdadera.

La dialéctica de Hegel no usa trampolines. El ejemplo de Plejanov que cree ver un hiato en el

pasaje de la cantidad a la calidad, traído de la Lógica, no es exacto, si no he entendido mal la Lógica; el pasaje se hace por medio de la *medida*, que es la cantidad calificada (87). Si la solución está o no está bien establecida, es una cuestión de hecho; pero el esfuerzo queda documentado en la teorética hegeliana.

Las revoluciones están previstas por Hegel en la Filosofía de la historia y en la Filosofía del derecho. Desde ellas, criticando a los historicistas de la escuela de Hugo y a los jusnaturalistas de las escuelas de los siglos XVII y XVIII, Hegel reconoce que la historia y el derecho tienen sus abstrusidades y la sociedad sus vivencias económicas inicuas que no es justo conservar por simples razones históricas; pero éstas están contra la Idea y son su negación. Su destino es desaparecer en ulteriores determinaciones del Espíritu. Las revoluciones no son, pues, ni de la esencia ni del ritmo de la historia; no son sino accidentes de la fenomenología. La dialéctica enseña la evolución comprensiva y no evasiva de las formas que se niegan. En esta interpretación se ha fundado el conservadurismo de la política hegeliana. Sostener lo contrario sería convertir a Hegel en un filósofo de vanguardia.

Herzen llama bien a la dialéctica un álgebra, si ésta es la ciencia de las relaciones ideales de la cantidad; pero un "álgebra de la revolución" es tan poco hegeliana, como sería poco matemática un ál-

(87) HEGEL, *Lógica*, parágrafos 107 a 111.

gebra de cantidades determinadas y no de todas las cantidades pensables.

Para Marx mismo esta dialéctica no le permitiría concebir el desenvolvimiento económico en otra forma que la que se expone en *El Capital* al explicar los ciclos económicos. No se comprende por qué el pasaje de la propiedad privada será al colectivismo y de éste al comunismo, revolucionaria y no pacíficamente, como si la felicidad humana estuviera supeditada a ciertos métodos y no a otros. ¿Se le ha proclamado por su eficacia? Enhorabuena, pero eso ya no es dialéctica sino política, razonamiento práctico, previsiones jurídicas en vista de fines inmediatos, que rebasan la exigencia interna y exceden la necesidad lógica de la auto-determinación ideal.

Marx ha debido adaptar su método al tono de su acción política. La visión por trazos de una sociedad que pasa de la economía antigua a la feudal y por intermedio de la economía burguesa llega al capitalismo, anunciándonos la economía colectivista y la comunista, acaso esté en lo referente al pasado de acuerdo con la crónica; pero al destruirse una detrás de otras sin arrastres y sin supervivencias, esos ciclos rompen la límpida trayectoria y violan el principio dialéctico vivificante del sistema, que exige la conciliación y la armonía. A pesar de todo, su obra de pensador es inmensa y, con Hegel o contra Hegel, a Marx debemos una de las teorías y de las prácticas más eficaces para la lucha por el derecho y para la conquista de la igualdad sobre la tierra.

Esa gloria le es indiscutible, pero la filiación hegeliana le es ajena.

VIII

En la medida en que haya conseguido precisar su alejamiento de Hegel, habré conseguido certificar la vigorosa y original personalidad de constructor, de quien fué, además, un ilustre conductor de pueblos. Este juicio es el menor homenaje que debemos a su memoria y que yo le rindo sin reticencias.

He procurado determinar, objetivamente, los elementos puros o deformados que, en mi concepto, el hegelismo trasmitió a la filosofía de Carlos Marx; me he limitado a evaluar lo menos posible esas dos corrientes, cuyo río de oro de la primera se ilumina de trágicos resplandores en la mente del preclaro pensador que evocamos; y lo he hecho, sin abrir sino los juicios indispensables sobre sus respectivos contenidos, porque no era el tema de mi exposición.

No soy en filosofía hegeliano, ni soy en política marxista; pero creo que ningún hombre de corazón honrado y de pensamiento sereno, podría desconocer lo que debe la cultura humana al espiritualismo absoluto de Hegel y al materialismo histórico de Carlos Marx.

La filosofía del primero ha perdido ya el brillo metálico de sus construcciones y las resonancias épicas de sus férreos silogismos; su misma opulencia literaria ha declinado para la sensibilidad de nuestros tiempos. Pero la luz casi apagada bajo los

pliegues gigantescos de su fecundo Devenir, alumbró y descubrió en sus rutas la insaciable libertad del hombre. Cien años han pasado sobre la tumba del varón elocuente que animó el fecundo romanticismo de Alemania, y la Gloria señala esa tumba a la meditación de los hombres.

Cincuenta años van corriendo sobre la memoria prometeana de Carlos Marx. En la ciencia y en la vida encendió la antorcha de sus nobles rebeliones, y su llama agitada a todos los vientos y bajo todos los cielos por manos de obreros doloridos y rebeldes, anuncian la aurora de un nuevo mundo y el advenimiento revolucionario del estado final pacífico. El entregó a los hombres su pensamiento exaltado, como instrumento para remover la miseria y conducir la acción por los caminos de la justicia, que debe darse en la próxima sociedad de su visión y en la cual el derecho asegurará la cultura y la cultura será un peldaño para la ética.

Como en su vida de predicador perseguido, sus ideas siguen siendo el blanco de la incomprensión de los unos y de los otros, cuando no también de la calumnia.

Pero los hombres tienen la vida de su pensamiento y el valor de las cosas que aspiraron a realizar. Estos aseguran a Carlos Marx una eterna mocedad de espíritu, mientras haya en la tierra una injusticia que reparar o una miseria que redimir.

ELOGIO DEL MANIFIESTO COMUNISTA

ELOGIO DEL MANIFIESTO COMUNISTA

Por ANÍBAL PONCE

El 26 de Enero de 1848 el comité central de la Liga Comunista, residente en Londres, envió al comité regional de Bruselas la siguiente enérgica advertencia: "El comité central, por la presente, encarga al comité regional de Bruselas comunique al ciudadano Marx que si el manifiesto del partido comunista de cuya redacción se encargó en el último congreso no ha llegado a Londres antes del martes 1.° de febrero del año en curso, se tomarán contra él las medidas consiguientes. En caso de que el ciudadano Marx no cumpliera su trabajo, el comité central pedirá la devolución inmediata de los documentos puestos a disposición de Marx" (1). La nota lleva las firmas del cajista de imprenta Carlos Schapper, del relojero José Moll, del zapatero Enrique Bauer.

(1) RIAZANOF, *Marx y Engels*, pág. 61, traducción de M. P. Alberti y H. B. Delio. Editorial "Claridad", Buenos Aires, 1933.

El "ciudadano" Carlos Marx, justo es decirlo, estaba acostumbrado a escuchar esta especie de reclamos. Su profesor Bruno Bauer, primero, su camarada Arnoldo Ruger, después, su amigo Federico Engels, por fin, le habían reprochado más de una vez su desesperante lentitud en el trabajo. Con una clara conciencia de su responsabilidad, con un espíritu crítico de tal modo exigente que nunca lo dejaba satisfecho, Carlos Marx corregía y rehacía sus obras tantas veces que el tiempo se le iba insensiblemente entre las manos.

Paseando de un lado a otro a través de su cuarto de trabajo (2) —un poco inclinada sobre el pecho la cabeza soberbia de greñas aborrascadas—, gustaba poner en orden sus pensamientos largo tiempo antes de hacerlos descender hasta la punta de la pluma. Pero una vez sentado a trabajar, la lucha del estilo, no menos penosa que la otra, comenzaba. Porque aquel moreno muchachote de treinta años guardaba un noble amor por Homero y por Virgilio, a pesar de su Hegel y Ricardo. Trece años atrás, al dar su prueba de composición literaria en el Gimnasio de Tréveris, el jurado le había rendido un elogio cabal, pero no tan completo, sin embargo, como para no permitir insinuarle algún reproche por la rebusca insistente de la expresión inusada y la metáfora suntuosa (3). Esa "rebusca insistente" no había disminuído con la madurez: en Marx,

(2) MEHRING, *Carlos Marx*, pág. 528, traducción de W. Roces, editorial Cenit, Madrid, 1932.

(3) MEHRING, obra citada, pág. 15.

el pensador no miraba en menos al artista. Nutrido de los viejos clásicos tanto como de las letras nuevas; capaz de saborear lo mismo un "canto" de Heine que un "triste" de Ovidio, Marx había tenido la fortuna de encontrar además en su niñez feliz esa atmósfera cordial de la literatura racionalista del siglo XVIII en que alternaban, sin contrastes bruscos, la pasión de Diderot y la sonrisa de Voltaire. Viejo jacobino de Renania, enamorado de la claridad francesa y la elegancia latina, el padre de Marx no sólo supo preservarlo a tiempo del fanatismo escolástico y del misticismo "servil" (4), sino que le dió, además, como secreto de la crítica lúcida, su propia fe en la inteligencia y la ironía: la inteligencia, que todo lo somete a prueba sin provocar nunca el desorden; la ironía, que todo lo anima sin fijarlo en un dogma para siempre.

Por su ambiente, por sus gustos, por su educación, Marx se complacía en reconocerse como una rama florecida sobre el tronco añoso de la Enciclopedia (5). La burguesía alemana, en retardo sobre

(4) En su tesis doctoral sobre *La filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Marx alude al "misticismo supersticioso y servil". Ver MARX, *Oeuvres philosophiques*, tomo I, pág. 71, traducción de J. Molitor, editor Costes, París, 1927.

(5) "El conjunto de ideas que representa el socialismo moderno es sólo el reflejo en la inteligencia, por un lado, de la lucha de clases que existe entre los poseedores y los desposeídos, entre los burgueses y los asalariados, y por otro, de la anarquía que reina en la producción. Pero su forma teórica aparece desde luego como una continuación más extensa y más lógica de los principios formulados por los grandes filósofos franceses del último siglo". ENGELS, *Socialismo utópico y socialismo científico*, traductor Atienza, editor Beltrán, Madrid, 1930.

la francesa, no había respondido sino a medias al vendaval de la Gran Revolución. Sus teóricos más alertas —Kant primero, Fichte luego, Hegel después—, no pudieron sin embargo permanecer indiferentes, y gracias a los filósofos, ya que no a los políticos, la Alemania de comienzos del siglo XIX podía considerarse a la altura de su tiempo (6).

El concepto de un mundo en permanente evolución, que había tenido en Diderot su anunciador y en Condorcet su apologista, adquirió en Hegel la vasta repercusión de una doctrina y un método: una doctrina, para la cual todo lo existente vive y actúa en la medida en que contiene el germen de una contradicción; un método, mediante el cual nos es posible asir esa contradicción como raíz de toda lucha y de todo movimiento (7). Pero Hegel, con haber dado a la doctrina las proporciones de una inmensa sinfonía, no había sabido desprenderla de los residuos teológicos (8) que la invalidaban. Tras de la Idea absoluta dirigiendo la historia, se disimulaba apenas el viejo Dios de Bossuet que la burguesía

(6) "Somos los contemporáneos filosóficos del tiempo presente, sin ser los contemporáneos históricos", decía MARX en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* (*Oeuvres philosophiques,* tomo I, pág. 93).

(7) PLEJÁNOF ha expuesto un resumen muy feliz del método dialéctico, en *Dialéctica y Lógica.* Figura como un apéndice a su libro *El arte y la vida social,* traducción de Jorge Korsunsky, editorial Cenit, Madrid, 1929.

(8) "La unión de la filosofía y la religión, de la cual partía en su época juvenil, no fué nunca abandonada por él, que siempre puso de relieve el fin común de ambas". W. MOOG, *Hegel y la escuela hegeliana,* pág. 38, traducción de José Gaos, "Revista de Occidente", Madrid, 1931.

francesa había destronado. Y no contento con eso, Hegel, profesor del Rey de Prusia, traicionaba además su propio método. Aquel Espíritu universal cuya marcha a través del mundo y de la historia iba despertando los seres a la vida y los hombres a la libertad, detenía en la Alemania de Federico su movimiento eterno. ¡Cómo si tamaño viaje a través del Universo y de la vida pudiera merecer como remate, la apoteosis grotesca de un estado despótico!

Durante algunos años, Marx vivió bajo el hechizo de aquel amplio sistema en que los pueblos y los tronos, las religiones y las artes, las instituciones y las costumbres, desaparecen y nacen, se despedazan o progresan, según el curso que les imprimen sus ocultas contradicciones agudizadas. Pero tanta Idea absoluta y tanta *tesis* y *antítesis,* y tanta *negación de la negación,* después de embriagarlo largo tiempo, determinaron a la postre un "verdadero furor irónico" (9). Y esa ironía lo salvó. Del idealismo hegeliano que lo tuvo subyugado, Feuerbach lo llevó de nuevo hasta el cauce realista de la Enciclopedia. Heredero del materialismo francés, Feuerbach esgrimió contra el estado absoluto magnificado por Hegel, las mismas armas filosas que al "tercer estado" procuraron en Francia tantos triunfos: la duda escéptica y el ateísmo epicúreo. El elemento revolucionario contenido, pero ahogado, en la filosofía

(9) Lo dice así en una carta dirigida a su padre, y fechada el 10 de noviembre de 1827. Pueden leerse los pasajes esenciales en MAX BEER, *Carlos Marx, su vida y su obra,* pág. 29, versión española de Julio Ion, editorial N. E. O., Buenos Aires, 1933.

de Hegel, adquiría sólo a través de Feuerbach su expresión más auténtica. Con él, la Idea absoluta descendía de las nubes en que Hegel la había colocado, y al contacto de la realidad humana a que Feuerbach la sometía, apenas si dejaba el turbio residuo que es común a todos los sistemas religiosos. "El hombre es, para el hombre, el ser supremo", afirmaba Feuerbach; y al trasladar sobre otro plano el conflicto perenne en que la *antítesis* reta a duelo a la *tesis,* quedaba implícitamente sugerida la necesidad categórica de echar por tierra a cuantas formas sociales mantuvieran al hombre en la servidumbre y la miseria.

Marx saludó, entusiasmado, esta filosofía que no sancionaba, como la de Hegel, la iniquidad y el destismo, y que acogía en la entraña, como una promesa de triunfo, la varonil incitación de los "principios enérgicos". En su tesis doctoral sobre *La filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* había escrito Marx estas líneas elocuentes: "una ley psicológica quiere que el espíritu teórico se transforme en energía práctica al recobrar su libertad" (10). Con excepción de Epicuro, que desafió a los dioses en un arrebato heroico, Marx echaba de menos en todos los sistemas materialistas en filosofía, la impulsión vigorosa de esa "energía práctica". La descubría, ahora, llameante en Feuerbach; pero así como en Hegel, el prusiano traicionó al dialéctico, en Feuerbach también, el intelectual traicionó al lu-

(10) MARX, *Oeuvres philosophiques*, tomo I, pág. 75.

chador. En vano Marx lo incitó a la acción en una carta contagiosa de fervor juvenil (11); Feuerbach respondió con cortesía, pero sin fe. Después de haber lanzado como una catapulta su doctrina audaz, se replegó taciturno en un silencio austero, sin importarle desde ya que la vida pasara rugiendo sobre su cabeza.

Aquella decepción fué para Marx el estímulo postrero que aún necesitaba. El hombre de Feuerbach, desvinculado de la acción, no pasaba de ser una figura abstracta. Poca cosa es asegurar que cada uno de nosotros es un producto pasivo del medio en que vive, una materia plástica que la sociedad moldea. La observación más elemental demuestra que dentro de un mismo medio la diferencia entre los hombres es enorme. El paisano que La Bruyère vió arrastrándose sobre la tierra; el obrero que Lord Byron oyó gemir sobre las máquinas, parecen de un mundo bien distinto al de los nobles que escuchó Froissart o al de los clérigos que pintó Rabelais. El medio social en que vivimos no es por lo tanto homogéneo; en el curso del desenvolvimiento histórico, las contradicciones surgidas dentro de su seno han creado determinadas relaciones económicas que engendran y explican las diferencias de los hombres en su situación social.

Diecisiete años tenía Carlos Marx cuando sospechó por vez primera esa idea directriz a cuyo de-

(11) Los párrafos más esenciales figuran en Mehring, *ob. cit.*, página 69.

sarrollo habría de consagrar toda su vida; idea de tan extraordinario contenido que aún no ha agotado su eficacia. En el examen de composición literaria a que ya hicimos referencia, se le había dado por tema: "Consideraciones de un joven antes de elegir su carrera". Mucho, sin duda, debió reflexionar el muchacho sobre el tema porque dejó caer a la pasada esta observación definitiva: "No siempre podemos abrazar la carrera a que nuestra vocación nos llama; la situación que ocupamos dentro de la sociedad empieza ya, en cierto modo, antes de que nosotros mismos podamos determinarla". Idéntico problema reaparecía, diez años después, con un sentido nuevo. Las relaciones económicas que al nacer nos fijan ya una determinada situación social, son formas de equilibrio creadas por los hombres y que los hombres han transformado varias veces a lo largo de los siglos. Lejos de ser producto pasivo de las circunstancias—una resultante del clima, de la raza, de la tierra o la montaña—, el hombre modifica con su acción las condiciones de su existencia, y al transformar de tal manera su modo de vivir, resulta a su vez modificado.

Un dilatado horizonte se abría así para la filosofía. Hasta ese instante los pensadores más ilustres habían defendido con orgullo la soledad de la inteligencia. Y ese era su vicio, su miseria y su tormento. Una filosofía que no vaya unida a una política "no llegará a ser nunca una verdad" (12).

(12) Mehring, *ob. cit.*, pág. 66.

Si el pensamiento teórico no constituye, de ninguna manera, toda la actividad humana; si además de explicar el mundo, la filosofía debe transformarlo, ¿qué clase social tomará entre sus manos la magnífica empresa? ¿Qué clase social podrá sentir la necesidad de una revolución capaz de arrasar con las barreras burguesas que dividen las clases, como la burguesía de otro tiempo derribó las barreras feudales que impedían su triunfo? Hay una sola clase, contestaba Marx, capaz de emprender por cuenta propia la emancipación del hombre; una clase en cuyas condiciones de existencia se encierra todo el mal de la sociedad presente; "una clase que representando en una palabra la total pérdida del hombre, sólo pueda volver a encontrarse a sí misma encontrando de nuevo totalmente al hombre perdido" (13). Esa clase —el proletariado— sobre la cual descansa todo el peso social, será por eso mismo la que más interés ha de tener en transformar el orden existente. Pero el proletariado de hoy se distingue de todas las otras clases esclavizadas o serviles que la historia ha conocido, porque es el producto no tanto de la miseria naturalmente existente, como de la miseria artificialmente producida. Consecuencia directa de la introducción de la máquina en el trabajo del hombre —no del hombre en abstracto, sino del "hombre burgués"— el proletariado demuestra con su misma miseria todo lo que hay de

(13) MARX, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en *Oeuvres philosophiques*, tomo I, pág. 106.

insuficiente en el orden àctual. Y si por la sola acción de su presencia anuncia la disolución de la burguesía, es porque el proletariado constituye, precisamente, la disolución efectiva de ese orden social.

Sin abandonar todavía el terreno propiamente filosófico, el pensamiento de Marx iba adquiriendo de tal modo una nitidez y un vigor incomparables. "La filosofía, había dicho su maestro Hegel, no es otra cosa que el tiempo aprehendido en pensamiento". Después de mucho andar y desandar, la realidad de su tiempo ofrecía a Carlos Marx la solución que buscaba. Se arrojó sobre ella, vorazmente, con la plenitud de su "principio enérgico", y fuerte ya en la doctrina y en el método, se dispuso a elevar hasta la limpia conciencia de su propia misión lo que no había sido hasta entonces más que empañada conciencia en el proletariado.

Muchos otros, sin duda, le habían precedido en la tarea: desde los bravos tejedores de Lyon cuyo estandarte negro simbolizó por vez primera en 1831 las reivindicaciones de su clase, hasta aquel digno y heroico Tomás Moro, del siglo XVI, cuya cabeza sangrienta clavada para escarnio sobre el puente de Londres, ha dado desde entonces a su noble *Utopía* yo no sé qué terrible lobreguez de tragedia (14). Pero en el insurrecto desesperado o en el utopista generoso, faltaba precisamente la conciencia del tiempo aprehendida en pensamiento. Los

(14) La colección *Scripta Manent*, de París, publicó hace algunos años de la *Utopía* de Moro una excelente traducción de Víctor Stouvenel.

mejores y más tenaces andaban todavía por ahí derrochándose inútilmente en la conspiración o en el ensueño, sin saber por qué luchar, sin saber cómo construir. Algunos seguían suspirando por Repúblicas platónicas, nacidas por arte de encantamiento sobre algún peñón aislado, ¡como si no hubiera sido precisamente en una isla en donde la industria del siglo XVIII alcanzó por vez primera la expresión más violenta!

Otros, menos soñadores, pero no menos ingenuos, se lanzaban a reformar la sociedad con su puñado de lástimas para el proletariado; como ese lúcido y frío señor de Sismondi, analista admirable de la superproducción y el pauperismo, pero enemigo irreductible de la soberanía popular (15). O como ese buen Charles Fourier, legislador prolijo de comunidades inexistentes, enemigo implacable del comercio y el "honor" burgués, pero creyente como Leroux en las virtudes ocultas de los números; ese buen Charles Fourier, tan grave y tan ceremonioso con su pulcra elegancia de notario, y tan confiado siempre en la justicia eterna que malgastaba invariablemente dos horas de cada día en aguardar al millonario desconocido que habría de traer la fortuna necesaria para fundar su falansterio...

Cierto es que Owen, Saint Simon y Proudhon ha-

(15) Los "utopistas" han sido juzgados por Engels en páginas definitivas. Con un criterio distinto y por lo tanto antimarxista, ha sido escrito el libro de ISAMBERT, *Les idées socialistes en France de 1815 a 1848*, editor Alcan, París, 1905. Lleva este subtítulo expresivo: *El socialismo fundado sobre la fraternidad y la unión de las clases.*

bían llegado hasta un nivel más alto. Pero los defectos de aquellos, reaparecían en estos con una intensidad que era, a menudo, mayor. Owen, en verdad, había sido un gran realizador, aunque sobre el terreno tímido y prudente de las cooperativas. Mas después del fracaso de su colonia "La Nueva Armonía", pocas cosas más trágicas y cómicas que las andanzas de este hombre por las cortes de Europa ofreciendo aquí y allá su "Sistema racional de Sociedad". Saint Simon, genial y extravagante, no puede entrar tampoco entre la turba pintoresca de los proyectistas y los "inventores" (16). Pensador penetrante, afirmó que la economía absorbería alguna vez a la política y que el Estado reduciría sus funciones a dirigir la producción. Mas vislumbraba tan poco en el proceso histórico que hervía en torno suyo, que no sólo confiaba en la Santa Alianza para sacar triunfantes sus proyectos, sino que anunciaba además, y a un dos por tres, revelaciones desconcertantes. El Saint Simon que a los trece años fué encerrado por su padre en Saint Lazare como castigo ejemplar por no haber querido recibir la comunión, era el mismo Saint Simon que treinta y dos años después aseguraba que el Supremo Hacedor se le había aparecido. Cierto es que en la extraña visión ya no estaba Cristo sino Newton a la diestra de Dios; pero aquel Ser Supremo, por res-

(16) Véase sobre Saint Simon, LEROY, *La vie du comte de Saint Simon*, editor Grasset, París, y DUMAS, *Psychologie de deux messies positivistes: Saint Simon et Comte*, Alcan, París.

petuoso que fuera de la ley de la gravitación, no dejaba de inspirar ciertos temores entre las manos de un reformador social. Proudhon, por fin, merece también un puesto aparte (17). Crítico endiablado; charlatán petulante; del brazo hoy de los conservadores, del brazo mañana de los revolucionarios; orgulloso ante todo de una frase que después resultó que no era suya y que él mismo fué desmintiendo por etapas en cada nuevo libro; candoroso hasta creer que Napoleón III, "tirano humanitario", podría ser muy bien el brazo armado de las doctrinas socialistas, Proudhon había descubierto sin embargo algún filón de metal noble entre la escoria fangosa de su *Sistema de las contradicciones* (18). Pero si el haber comprendido que las leyes de la economía política son las leyes de la historia bastaría, sin duda, para tratarlo con respeto, la organización de sus sociedades anarquistas en que asumía funciones de primer ministro el secretario perpetuo de la Academia de Ciencias, recordaba por demás las fantasías ingenuas de Morelly o Campanella con sus reyes filósofos dirigiendo la marcha de las *Islas Flotantes,* o con su Gran Metafísico tomando entre las manos los destinos de la *Ciudad del Sol.*

(17) Sobre Proudhon es clásico el ensayo de SOREL, *Essai sur la philosophie de Proudhon*, en *Revue Philosophique*, París, 1892.

(18) El editor M. Aguilar, de Madrid, publicó el año pasado una traducción española de Alejandro Bou: P. J. PROUDHON, *Sistema de las contradicciones económicas* o *Filosofía de la miseria.*

Utopistas completos o utopistas a medias (19), ninguno de ellos abordaba los problemas de su tiempo con el análisis implacable de Marx, con el rigor de su método, con la limpidez de su crítica, con el sentido revolucionario de la historia. Su concepción del drama humano como un producto de las contradicciones entre las clases sociales se había insinuado ya en la *Crítica del Derecho de Hegel;* había adquirido más firmeza en el panfleto despiadado de *La Sagrada Familia* (20), y un cierto tono de arrogancia bélica en los sarcasmos magistrales de *La Miseria de la Filosofía* (21). Faltaba precisar, sin embargo, sobre la humilde y descarnada realidad económica, lo que había sido hasta entonces genial hipótesis de trabajo. Un compatriota suyo, renano además, como él, le trajo justo entonces el auxilio inapreciable de su talento y de su ciencia.

La historia de aquella amistad, uno de los espectáculos más edificantes del siglo XIX, no ha encontrado todavía el panegirista entusiasmado. Pero de la unión de Marx con Engels ha surgido, como quizá no hubiera sido posible en otra forma (22),

(19) Labriola, como Menger, se resiste a colocar a Saint Simon entre los utopistas. Ver Antonio LABRIOLA, *Essais sur la conception materialiste de l'histoire,* traducción de Alfred Bonnet, pág. 34, nota, editor Marcel Giard, París, 1926. No comparto esa opinión.

(20) No ha sido traducido al español, que yo sepa. Forma el tomo segundo y tercero de las *Oeuvres philosophiques,* en la edición de Alfredo Costes, París, 1927-1928.

(21) Hay una edición en español, sin nombre de traductor, publicada por "Actualidad", Buenos Aires.

(22) Es completamente injusta la actitud un poco despectiva de BEER con respeto a Engels. El traductor de la edición argentina, señor

esa imbatible fortaleza del marxismo en que las ciencias viejas y las ciencias nuevas desembocaron tumultuosas a través de dos muchachos, genial el uno, talentoso el otro, y tan moreno aquél, como rubio éste, pero idénticos los dos por la generosidad y el entusiasmo. Lo que Marx había hallado descendiendo desde la filosofía venerable, Engels lo había encontrado en las condiciones miserables del obrero inglés. Neohegeliano como Marx allá en su juventud, Federico Engels no se hallaba a sus anchas, sin embargo, sino sobre el terreno firme de la etnografía y las ciencias naturales. Jacobino también en sus mocedades, hasta el extremo de afirmar que la Marsellesa aleteaba todo el día sobre sus labios; imbuído de pensamiento francés, y quizá de sangre francesa, porque se complacía en remontar sus ascendientes hasta cierto hugonote Ange refugiado en Alemania (23), Engels se movía entre la maraña de los hechos con más agilidad que Marx (24). El observatorio además que él había escogido, tenía sobre el de Marx una ventaja innegable: la revolución industrial, no muy acentuada todavía en Alemania y Francia —los únicos países que Marx había estudiado— dividía ya a la sociedad inglesa en dos líneas tendidas de enemigos en acecho. Aquellas "dos naciones" de que hablaba Disraeli, —explotadores y explotados— agudizaban de tal modo

Julio Ion, ha hecho a ese propósito una rectificación exacta. Ver nota de la pág. 44. (BEER, *Marx, su vida y su obra*).

(23) RIAZANOF, *ob. cit.*, pág. 25.

(24) MEHRING, ob. cit., pág. 278.

las contradicciones de la sociedad presente que no se requería un gran esfuerzo para captarlas. Lo que en Marx fué el final de un largo drama intelectual, en Engels fué un hallazgo casi feliz. Pero cada uno guardaba por eso, en su dominio, una superioridad que le era propia: confesando Engels alguna aversión respecto a las teorías, reconociendo Marx cierta torpeza en el manejo prolijo de los hechos (25).

A mediados del siglo XIX nadie estaba en condiciones mejores que las suyas. Perseguidos los dos; los dos desterrados, tenían bien probada la devoción a las ideas. En ambientes muy distintos las habían sometido al contralor de los hechos, y fuertes ya, con la seguridad que dan las convicciones profundas, se disponían a salir ahora al encuentro de las masas. Las masas, mientras tanto, estaban sedientas de doctrinas. En Alemania, en Francia, en Bélgica, en Inglaterra, Marx se había acercado hasta los centros obreros, con admiración siempre cordial, y hasta había creído ver en los escritos del sastrecillo Weitling, las botas de siete leguas del proletariado. Mas a pesar de su talento, Weitling no había conseguido arrancarse a la utopía. Soñando siempre con revoluciones espontáneas, confiaba mucho más en la canalla andrajosa que en el obrero ilustrado (26). Por tal camino, claro está, no se

(25) MEHRING ha hecho un paralelo feliz, ob. cit., pág. 250.

(26) La ruptura de Marx con Weitling, en 1846, no fué más que un anticipo de la ruptura posterior con Bakunin. La conducta de Marx, en ambos casos, no puede ser más consecuente. Es sabido, por otro lado, que

saldría jamás de la revuelta estéril. Con la alianza fraternal de Engels, Marx se entregó por eso a organizar y a educar las masas (27), convencido como estaba de que no basta tener jefes resueltos para lanzarlas cualquier día sobre la ruta de la revolución.

El congreso de Londres, en el verano de 1847, fué su primer triunfo ruidoso. Las diversas corrientes del proletariado, representadas por escasos delegados, resolvieron fusionarse en la Liga Comunista. editar una revista popular (28) y elaborar el proyecto de una "profesión de fe" que debía ser, en cierto modo, la bandera visible de la Liga. A Marx, a Engels y a Hess se encargó la redacción de los proyectos (29), y una vez discutidas las tesis de cada cual en el nuevo Congreso de noviembre del mismo año, se resolvió confiar a Marx la redacción definitiva. Ese era el manifiesto que el cajista Schapper, el relojero Moll y el zapatero Bauer reclamaban de Marx a fines de Enero de 1848, con una energía que

en 1843 cuando Weitling fué arrestado en Suiza, Bakunin apareció entre sus adeptos. RIAZANOF, *ob. cit.*, pág. 51.

(27) Ese aspecto de Marx como organizador, descuidado por Mehring, ha sido bien expuesto por RIAZANOFF, *ob. cit.*, pág. 55.

(28) Esa revista, de la cual apareció un solo número, ha sido íntegramente reproducida por Riazanoff en su apéndice al *Manifiesto Comunista*. Ver la edición Cenit, de dicho Manifiesto, en la traducción de W. Roces, pág. 342. Es de un enorme interés.

(29) Sólo ha llegado hasta nosotros el proyecto de Engels, conocido con el nombre de "Principios de Comunismo". Descubierto por Bernstein, en 1913, va incluído en el apéndice de la edición Cenit del *Manifiesto Comunista;* como también un artículo de Hess, de noviembre de 1847, y que ilustra bastante bien sobre sus ideas.

podría parecer violenta si no se prefiere ver en ella la urgencia casi dolorosa de una clase oprimida que pugnaba por hallar en la prosa del filósofo, el reflejo de su propia conciencia, la tensión de su propia voluntad. "No basta que el pensamiento busque la realización —había escrito Marx en otros tiempos—; es necesario que la realidad sienta la apetencia de ese pensamiento" (30). Dábanse ahora las dos corrientes que confluían: la historia ascendiendo hasta la filosofía, la filosofía poniéndose al servicio de la historia.

Emocionante momento del drama humano que ha dejado como recuerdo memorable las 23 páginas in octavo (31) del *Manifiesto Comunista*: prodigioso portal levantado a mitad del siglo XIX para que pasara por él, rumoroso y pujante, el espíritu nuevo.

*
* *

El *Manifiesto,* de una sobriedad admirable, consta de cuatro párrafos y una breve introducción (32).

(30) MARX, *Oeuvres philosophiques,* tomo I, pág. 99.

(31) Así apareció en la edición original de febrero de 1848, en Londres.

(32) Aunque es difícil probarlo, es casi seguro que el *Manifiesto* ha sido redactado únicamente por Marx. De los historiadores que se refieren a dicho documento, Riazanof es el más afirmativo; dice textualmente, en efecto, que "ha sido escrito solo por Marx". (*Marx y Engels,* pág. 60). Pocas páginas después, sin embargo, atenúa esa afirmación: "El Manifiesto Comunista había sido escrito casi únicamente por Marx". Me inclino a creer lo primero, sin que esto quiera decir que Marx no haya aprovechado ampliamente el proyecto de Engels. Tal como conocemos a este último aparece bajo la forma de catecismo muy en auge en

No voy a incurrir, demás está decirlo, en la redundancia de explicarlo, ni a intentar tampoco la tarea imposible de concentrarlo en pocas fórmulas. Para cada uno de vosotros, además, el *Manifiesto Comunista,* —lo afirmaría sin vacilar— constituyó en la adolescencia una de esas lecturas juveniles que se quedan prendidas al recuerdo con una gratitud emocionada. Pensado y escrito para un movimiento obrero que se incorporaba a la vida, el *Manifiesto* conserva cierta frescura de amanecer, cierta acritud de fruta joven. En una alianza admirable ha sabido reunir la austeridad de la doctrina con la nerviosidad de la polémica, el goce áspero del razonamiento con el otro más sutil de la ironía.

El párrafo primero —"Burgueses y proletarios" —es la más concisa, luminosa y certera filosofía de la historia que se haya escrito hasta hoy. Desde la línea del comienzo, imperativa y recia como un axioma: "La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases", hasta aquella otra del final que anuncia

esa época. Excelente para la propaganda, no contiene una sola línea que Marx no hubiera podido firmar. Pero es evidente también que sólo en la redacción que le dió Marx adquirió su enjundia de documento inmortal. Es muy probable que Marx tuviera bajo los ojos el proyecto de Engels cuando escribió su *Manifiesto,* y quizás también, el de Moisés Hess. Ignoramos cómo sería el de éste, pero en el artículo de la *Revista Comunista,* a que ya hicimos referencia, Hess escribe estas líneas, cuya última parte se incorporará después al *Manifiesto* casi sin modificar: "Pero, de eso no tienen la culpa precisamente los proletarios ni los comunistas alemanes que, como queda dicho y es sabido, están siempre dispuestos a lanzarse a una revolución en la que *no tienen nada que perder y todo lo pueden ganar*".

a la burguesía sus propios sepultureros, como un redoble sombrío de tambores enlutados, toda la historia del mundo, con sus dolores y sus grandezas, va desfilando delante de nosotros. Pero la realidad histórica ha sido enfocada desde tan arriba que nada distrae los ojos con detalles pueriles. La historia tradicional, que se detenía en la superficie de las cosas, daba del mundo la impresión de un caos, en que la voluntad de los dioses o la rivalidad de los príncipes lanzaban unas sobre otras a las muchedumbres abigarradas. Sin alterar la realidad en lo más mínimo, el panorama que abarca el *Manifiesto* es bien distinto: en donde hervía el tumulto, vemos ahora insinuarse la ley; y tras del capricho aparente, al puño de hierro de la necesidad. En un esquema vigoroso, en que las proposiciones se suceden con la elegancia y la fuerza de un teorema, el *Manifiesto* demuestra cómo la burguesía creció en el seno de la sociedad feudal y cómo al transformar los medios de transporte y modificar los instrumentos de producción se vió forzada a romper con la organización feudal que la cohibía. Pero demuestra también que las mismas armas de que se sirvió la burguesía se vuelven ahora contra ella: late en su entraña la clase que habrá de derribarla y que, liquidando de modo radical la propiedad privada en que aquella se apoya, impondrá por la violencia las formas más adecuadas de la propiedad colectiva.

Pero en todo ese largo desarrollo no suena en el *Manifiesto* ni una imprecación ni un lamento. La

burguesía no triunfó de la nobleza porque así lo exigiera esta moral o aquel principio, sino porque las fuerzas productivas que su iniciativa arrancó de la naturaleza impusieron la necesidad de instaurar un nuevo orden social. No hará otra cosa el proletariado cuando le toque cumplir con su misión.

La objetividad rigurosa y calculada de este párrafo, de tan formidable trabazón dialéctica, da a la página primera del *Manifiesto Comunista* el ceremonial imponente de una sentencia a muerte. En un instante, sin embargo, corre por la prosa un temblor de emoción. Pero no es de rencor, sino de elogio. Como un triunfador generoso que presentara armas al enemigo vencido, ensalza a la burguesía por haber demostrado frente a la pereza del noble hasta donde puede llegar la grandeza del trabajo humano. Jamás una clase celebró en honor de otra, un funeral más solemne.

Muy distinta es, en cambio, la entonación dominante en el párrafo segundo. Tan distinta que, para muchos, provoca un cierto asombro. Verdad es que el título, "Proletarios y Comunistas", guarda cierta simetría con el título anterior y predispone a encontrar en este párrafo un tratamiento parecido. No es así, sin embargo, y esa virada brusca en el tono y en la prosa respondía justamente a la secreta intención del *Manifiesto*. Cada forma social, antes de morir —había escrito Marx algunos años atrás— debe pasar por dos muertes sucesivas: la muerte trágica primero, la muerte cómica después. Los dioses griegos, mortalmente heridos por el "Prometeo

encadenado" de Esquilo, sólo bajaron a la tumba después de los diálagos burlones de Luciano (33).

Como los dioses griegos, la burguesía pasa por dos muertes en las páginas memorables del *Manifiesto Comunista*: en el párrafo primero, la muerte trágica; en el párrafo segundo, la muerte cómica. Si en aquél, íntegro está el Marx dialéctico; en éste, íntegro está el polemista. Analizando una por una las acusaciones más en auge lanzadas contra el movimiento social que él interpreta, salta de un sector a otro del frente enemigo con una agilidad inesperada: rompe aquí un sofisma, invierte ahí un argumento, descoyunta más allá, un error. Y pone en cada réplica tan picante dosis de rapé volteriano que aún parece resonar a lo largo de sus líneas aquella risa triunfal del Marx adolescente, de la cual contaba Bruno Bauer que lo había hecho feliz nada más que escuchándola un instante (34).

Mas la aparente ligereza del párrafo segundo ha arrasado de tal modo las débiles defensas de la burguesía, que no causa sorpresa escuchar al *Manifiesto* en ese instante, los diez puntos famosos que el proletariado impondrá a la sociedad el día mismo que tome entre sus manos el poder. El *Manifiesto* no emplea la expresión "dictadura proletaria", que Marx usará recién dos años más tarde; pero las repetidas alusiones a la "destrucción violenta" y a la "violación despótica", así como el carácter re-

(33) MARX, *Oeuvres philosophiques*, tomo I, pág. 90.
(34) MEHRING, *ob. cit.*, pág. 36.

suelto de las medidas que propone —sin una sola reforma democrática—, subrayan de manera inequívoca la orientación entrañablemente revolucionaria del programa.

El *Manifiesto,* con todo, no termina ahí. Implacable en su ardor combativo, persigue todavía al enemigo sobre el campo doctrinario para batirlo también en sus reductos teóricos. Se acostumbra a decir que este párrafo tercero ha perdido desde hace mucho tiempo todo calor de vida (35), como si las doctrinas que él pasa en revista no representaran para nosotros más que recuerdos desvaídos. Nada más falso, en mi opinión. No hay una sola de las corrientes aludidas en el párrafo tercero, desde el socialismo "clerical" al socialismo "burgués", desde el socialismo "verdadero" al socialismo "utópico" que no tenga actualmente, pertinaces aún, sus herederos más o menos disfrazados. Bajo las formas declamatorias del pacifismo y de la filantropía, del mutualismo y de la colaboración entre las clases, por ahí andan con sus jeremíadas apuntalando a la burguesía en su desastre.

El socialismo "clerical" de ahora ya no enarbola como antes la alforja del mendigo para atraer al pueblo tras sus pasos; pero en la propaganda insistente del diario y de la cátedra, del púlpito y del libro, sigue afirmando todavía que podrá solucionarse este enorme "mal entendido" entre las clases

(35) MAX BEER, por lo común tan lúcido, incurre también en ese error. Ver *Marx, su vida y su obra*, pág. 63.

si se aconseja a los ricos un poco más de generosidad, si se predica a los pobres un poco menos de impaciencia...

El socialismo "burgués" de que habla el *Manifiesto,* hechura anticipada del reformismo de hoy, ¿no anda también por ahí, desesperado por frenar las masas, para conquistar así dentro del orden y el respeto, sus migajas de legislación social, sus regateos de postulante insistente?

El socialismo "pequeño burgués", que tuvo en Sismondi su máxima figura, tan luminoso en la crítica de la sociedad capitalista como tibio y encogido en los remedios, ¿no vuelve todavía sus ojos al pasado buscando en una "tregua de invenciones" (36) o en una nueva destrucción de máquinas, la única solución factible en este instante? El Spengler desolado de los días actuales, que acusa a los hombres de su raza por haber divulgado entre seres "inferiores" los secretos de la técnica, ¿no confiesa, también el derrumbe de Occidente y lo aguarda resignado, con "indignante melancolía"? (37).

Y el socialismo "alemán" o socialismo "verdadero", tan distanciado en apariencia de las cosas de hoy que algunos modernos editores no tuvieron es-

(36) SISMONDI había insistido largamente sobre las desgracias que traen las invenciones nuevas. DUHAMEL, entre muchos otros, ha propuesto también ahora como remedio a la crisis presente, una tregua de inventores... Ver *Querelles de Famille*, edición del "Mercure de France", París.

(37) Son las palabras que emplea el *Manifiesto* al terminar la referencia a Sismondi.

crúpulo alguno en suprimir las líneas que el *Manifiesto* le dedica (38), ¿no renace también en nuestros días, en esa misma Alemania de hoy, con su escolástica vergonzante y su religiosidad apenas encubierta? Aquellos Carlos Grün y Moisés Hess que no dejaban pasar casi un instante sin hacer flamear a todo trapo, la "enajenación del ser humano" o "la abolición del imperio de lo general abstracto", ¿no son acaso los mismos que hoy andan a tientas en la cerrazón del pensamiento germano, campeones todos de la libertad en abstrato y de los "bienes de la cultura", pero sumisos todos, como Windelband o Gentile, al primer déspota que les eche sobre los hombros, la casaca? (39).

*
* *

Desde los cimientos hasta la cúspide, el *Manifiesto Comunista* forma, pues, un edificio magnífico en el cual no existe hasta hoy una sola grieta que lo amenace. Aunque empinado hacia el porvenir, lleva sí, como no podía dejar de llevar, las huellas de

(38) Todo lo que el *Manifiesto* dice del socialismo verdadero, alude principalmente a Carlos Grün, pero contiene una irónica referencia a Moisés Hess al mencionar la "filosofía del hecho", título de un artículo publicado por éste en 1843. Ver RIAZANOF, Notas aclaratorias al *Manifiesto Comunista*, pág. 88, de la edición Cenit, Madrid, varias veces citada.

(39) WINDELBAND fué uno de los firmantes del famoso "manifiesto de los 93 profesores alemanes", apoyando el imperialismo germánico. En cuanto a GENTILE, está de más toda aclaración.

la hora en que nació. La revolución del 48, que siguió en pocos días a la aparición del *Manifiesto,* no pudo realizar, —no podía realizar—, la misión trascendental que el *Manifiesto* le asignaba. Marx cometió entonces, lo cometería muchas veces, el error de la impaciencia. Humano error que acompaña siempre a la esperanza ardiente, y que da al *Manifiesto Comunista* el estremecimiento de las obras humanas. Aquel cerebro lúcido, aquel observador insobornable tenía también un corazón generoso, y no podía por eso resignarse fríamente a las limitaciones que impone la fugacidad de nuestra vida.

Voltaire conoció la amargura de esperar, y en una carta fechada veinticinco años antes de la Gran Revolución, le escribía al Marqués de Chauvelin estas líneas dolorosas: "Todo lo que veo arroja las semillas de una revolución que llegará ineludiblemente, y a la cual no tendré la alegría de asistir. Los hombres jóvenes son más felices; verán cosas hermosas" (40). Ni Marx ni Engels tuvieron tampoco la alegría de asistir. Pero un discípulo genial, que sabía el *Manifiesto* de memoria y que había ahondado en el marxismo como nadie lo había hecho antes que él, tuvo la dicha de dejar a medio hacer uno de sus libros más profundos, porque "es más agradable y más útil—dijo—vivir la experiencia de una revolución, que escribir acerca de ella". (41).

(40) Citado por A. LABRIOLA, *Voltaire o la filosofia della liberazione,* pág. 177, nota 137, editor Alberto Morano, Nápoles, 1926.
(41) LENIN, *La revolución y el estado,* pág. 227, traducción de Nicolás Alvieff, editorial "Cervantes", Valencia, 1920.

LAS DOCTRINAS ECONÓMICAS DE CARLOS MARX

LAS DOCTRINAS ECONOMICAS DE CARLOS MARX

POR I. RUIZ MORENO

Schmoller, en el tomo 1º de sus *Principios de Economía Política,* al ocuparse del desarrollo histórico de la literatura económica, dice: "Carlos Marx sobrepasa a todos los de su partido en impetuosidad, en fuerza de voluntad al servicio de la revolución, en seriedad y profundidad de pensamiento, en potencia dialéctica y destructiva, en sentimientos de odio contra todos los poderes establecidos..." "Su sistema de Economía Política, su doctrina de la plus valía, su exposición de la producción capitalista y de sus consecuencias, son el aporte de un gran pensador, lleno de penetración y una rica inteligencia".

Las teorías de Marx se basan en cuatro grandes concepciones:

1.º La plus valía.

2.º La ley de expropiación automática o de concentración.

3.° La ley de la evolución.

4.° La lucha de clases.

Examinemos por separado estos grandes pilares de la obra marxista:

1.° *La plus valía*: Sostiene Marx que el obrero tiene un salario inferior al valor de las mercaderías que compra; y que la clase propietaria vive a expensas del proletariado. Esta idea había sido formulada por Quesnay, Sismondi, San Simon, Proudhon, y Rodbertus; pero Marx la reafirmó, especialmente en lo que se refiere a los asuntos económicos. El trabajo, según esa teoría, no es sólo la causa o medida, sino la circunstancia misma del valor, concepto que fué, antes, desenvuelto por Ricardo al afirmar que el valor relativo de las cosas está determinado en primer término por la cantidad relativa del trabajo necesario para la producción.

Marx no niega que la utilidad no sea la condición necesaria de todo valor y, en cierta manera el elemento predominante en lo que concierne al valor de uso; pero en lo que respecta al cambio, no la admite, porque dice que este implica una idea de cosa común, idéntica en todos los artículos cambiados. Este elemento idéntico no es la utilidad, dado que cada mercadería tiene su utilidad diferente; la cosa común a todos es la cantidad de trabajo, que todos contienen más o menos; "en tanto que valores, todas las mercaderías no son sino trabajo cristalizado", y valen según que contengan más o menos el trabajo social en proporción y según el nú-

mero de horas de trabajo empleadas para confeccionarlas. El empresario o el capitalista paga al obrero un salario que puede representarse por una cantidad cualquiera, 5, por ejemplo, que es lo que significa el esfuerzo del trabajo de aquél, y vende el producto así obtenido por una cantidad, digamos, el doble, en relación de 5 a 10. De consiguiente, si un artículo supone 5 horas de trabajo del obrero y se vende en 10, y el capitalista sólo ha pagado 5 por el trabajo, es evidente que guarda 5. Esto es lo que Marx denomina con el nombre de *plus valía;* porque después de 5 horas de trabajo el obrero trabaja, en realidad, gratuitamente y es con ese excedente que aquél se enriquece. Afirma Marx que en la actualidad, siendo la mano de obra una simple mercadería, su valor está determinado por el número de horas necesarias para producirlo; y como el régimen actual considera al obrero como máquina, una hora de trabajo humano es equivalente a la cantidad de alimentos necesarios para mantenerlo en estado de producción durante esas horas. Luego, Marx expresa que el valor de esa sustancia, alimentos, etc., nunca es igual al de los productos del trabajo; y como el capitalista se enriquece con el excedente de éste, sin lo cual no habría podido llegarse a la era del capitalismo moderno o de la gran empresa, el trabajador resulta explotado en beneficio exclusivo de unos pocos.

Hay, según Marx, *plus valía absoluta,* en la que el aumento de la producción proviene de diferentes causas derivadas del capital; y *plus valía relativa,*

influída por todo lo que tienda a disminuir el costo de las subsistencias.

El capitalista trata de aumentar la plus valía, que es su ganancia; y para ello recurre a varios procedimientos. Así, trata de alargar lo más que puede la jornada de trabajo; si esta es de 9 horas y el salario de 5, se enriquecerá aquel con 4 . Esta prédica es la que ha dado el fundamento a las proposiciones para que se establezca en forma legal una jornada máxima, a parte, sin duda, de razones de orden higiénico, etc.

Por otra parte, el empresario o capitalista busca la reducción de las horas consagradas a reproducir la subsistencia del obrero, a cuyo afán lo ayudan todos los perfeccionamientos industriales, aplicaciones u organizaciones que tienden a bajar el costo de la vida; cuanto menos salario pague, mayor será la plus valía con relación al precio de un producto que se mantenga en el mismo nivel.

Gide y Ristz hacen notar que Marx no intenta hacer un alegato exprofeso contra esta situación, no emplea recriminaciones contra la explotación de los obreros y la avidez de sus explotadores; explica simplemente como es espoliado el obrero, aun cuando se le pague lo que aparentemente le corresponde. Parte de la base de que, dado el régimen capitalista, la situación en que se encuentra la mano de obra a base del mercado de trabajo libre y de la ley del valor, es imposible que las cosas pasen de otra manera.

Entiende que el capital es estéril, como una con-

secuencia lógica de su afirmación fundamental de que el valor sólo es producto del trabajo; y distingue dos categorías de capitales:

1º El que denomina *variable,* que no produce directamente, sino que es consumido por el obrero, que toma la forma de salarios o mantenimiento, pero que abarca el valor de las cosas y la plus valía que hay en las mismas; 2.º El que denomina capital *constante,* que para nada se relaciona con esta última, porque no es absorbido por el trabajo humano; o sean los instrumentos, las máquinas, las usinas, etc. Esta última forma de capital que es producto de un trabajo anterior, sólo vale, según Marx, por el número de horas de trabajo que ha costado producirlo y su desgaste se anota en la cuenta de amortización, que se produce con el uso y el transcurso del tiempo.

2º *La ley de concentración o de expropiación.* — Expresa Marx que el capitalismo actual comenzó en el siglo XVI, pues si bien antes existía el capital como instrumento de producción, capital, bien mirado, es sólo lo que produce renta por el trabajo humano. En la Edad Moderna, en la Edad Antigua y aun antes donde existió el régimen corporativo, la mayor parte de los trabajadores eran dueños de sus herramientas y demás instrumentos de producción, simples y baratos; producían y vendían directamente a los consumidores. Ahora la producción es colectiva, pero los instrumentos de producción, máquinas, etc., permanecen siendo individuales.

Estudia Marx las causas que han actuado para que se haya podido producir el fenómeno del capitalismo moderno, en virtud del cual el artesano se ha visto obligado a vender todo lo que tenía y, por último, a venderse a sí mismo al vender su trabajo, que es lo único que le quedaba por enajenar. Esta última etapa, producida en el siglo XIX, ha sido indispensable para que pudiera concentrarse la propiedad en pocas manos y haya desaparecido la de otros tiempos, que aseguraba la independencia del artesano o del agricultor. Por eso, dice, la proclamación de la libertad de trabajo y la Declaración de los Derechos del Hombre han sido la proclamación de la victoria de la burguesía sobre los obreros después de largos tiempos de lucha.

Los fenómenos que han colaborado últimamente en esa evolución que hizo nacer y engrandecer el capitalismo moderno han sido: el maquinismo, y las coaliciones de capitales; la superproducción, que origina el paro, el cierre de fábricas, el excedente de mano de obra; el desarrollo de los centros urbanos, o sea la concentración de los campesinos en las ciudades, a consecuencia de la absorción de sus pequeñas propiedades por los latifundistas o grandes capitalistas agrarios.

Todos estos hechos han aumentado continuamente el número de proletarios, han dado origen a las crisis y preparado el advenimiento del Colectivismo.

En cuanto al aspecto agrario, considera Marx que la riqueza agrícola de los latifundistas proviene de los avances de los grandes y medianos propie-

tarios sobre bienes que han sido comunes, o por la confiscación de bienes de la Iglesia en el siglo XVI, o por la transformación de la propiedad feudal en propiedad burguesa o, finalmente, por la dilapidación de las tierras del Estado, que han ido a parar a manos de aquéllas.

La destrucción del capital está en vías de cumplirse: 1.°, por las crisis de superproducción, o, mejor dicho, de subconsumo, que se han convertido en crónicas, y en las que, por efecto del acrecentamiento del empleo de la máquina sobre el obrero, la cuota de la plus valía tiende a disminuir incesantemente, lo que obliga a los capitalistas a desarrollar sin cesar la producción; el obrero encuentra que es cada vez más difícil percibir un salario igual al provecho de su trabajo y que se agrava con desocupaciones periódicas; 2.°, por el desarrollo del pauperismo, resultante de las crisis y el paro; 3.°, por el desarrollo de las sociedades anónimas, en virtud de las cuales la pequeña propiedad de "volatiliza". Pero esto, según Marx, es un gran bien para la tesis colectiva, porque llegará un día en que todas las empresas del país serán sociedades anónimas, y entonces bastará, mediante una simple escritura, pasar a nombre del Estado todos los títulos de los accionistas, y se cumplirá así, de una manera fácil, la expropiación de unos cuantos usurpadores en beneficio de la masa, a la inversa de lo que ocurría antes.

El marxismo se propone abolir la propiedad privada pero no el derecho del trabajador al producto

de su trabajo; únicamente se abolirá el provecho del patrón sobre el producto del trabajo del asalariado. El Colectivismo, de conformidad con el lema *a cada uno según su trabajo, a cada uno según sus obras,* ha intensificado después con Schaeffer y otros, la proposición del famoso *bono de trabajo,* en cuya virtud la distribución de la riqueza se haría por este sistema. Marx proponía que se quitase al capitalismo la propiedad de los instrumentos de producción para que se traspasen, no en forma individual, sino en forma colectiva, a los trabajadores; a cuyo efecto deberán socializarse: la tierra, las materias primas, las fábricas, las minas, etc., etc. Todos trabajarían en el futuro en interés común, y el producto del trabajo de todos sería repartido, con las deducciones necesarias de gastos y amortizaciones de máquinas, etc., a prorrata del trabajo de cada uno, con lo que desaparecería la plus valía.

3º *La ley de la evolución.*—Sostiene Marx que el capitalismo actual es sólo una etapa dentro del transformismo social. Estudia los hechos tal como considera que los presenta la Historia y los agrupa la observación; por el pasado y el presente, dice, la humanidad se encamina al Colectivismo, como renovación y etapa final. Considera que los estados sociales han sido y son simples categorías históricas. Este método vincula a Marx a la Escuela Histórica Alemana y al seguido, posteriormente, por Spencer para la Sociología.

Reconoce la existencia de leyes naturales, con-

cepto que tomó de los clásicos y en especial de Ricardo.

4° *La lucha de clases.*—En el *Manifiesto Comunista,* publicado con Engels, se dice: "La historia de cualquier sociedad hasta el presente sólo ha sido la historia de lucha de clases". Ya los economistas ingleses de la Escuela Liberal se refirieron a esta lucha, a principios del siglo XIX; Sismondi, por su parte, al denunciar los daños de la concurrencia, negaba que hubiese armonía entre los intereses de la sociedad y los del individuo, y solicitaba la intervención del Gobierno para que protegiese a los débiles.

El pasado demuestra, según Marx, que en definitiva triunfa la clase más pobre y numerosa; y esto seguirá cumpliéndose, porque la organización social está determinada por el medio económico. De ahí el *materialismo histórico,* que luego hizo tanto camino.

La expropiación del capitalismo moderno a beneficio de la masa proletaria será la última era de la historia, porque se hará en provecho de todos.

Cabe hacer presente que Marx no es un enemigo declarado del proteccionismo aduanero en forma absoluta.

En todo el desarrollo de su tesis desdeña las concepciones utópicas, entiende que la nueva sociedad saldrá por el libre choque de las fuerzas económicas, sin presentar por su parte el cuadro de la futura sociedad, como en cambio lo hace Schaeffer, el único colectivista que ha dado un plan de lo que sería la sociedad futura, dentro de esa tesis.

La Escuela Marxista.—El marxismo, que ha dado un sentido orgánico a las teorías socialistas del siglo XIX, tuvo precursores que expusieron parcialmente los principios a que Marx y sus discípulos inmediatos dieron forma estructural. Aparte de los ya citados, corresponde mencionar, entre otros, a Adam Smith, jefe de la Escuela Clásica, que puso de relieve la importancia del trabajo como factor de la producción; a los sansimonianos, en Francia, que atacaron la propiedad individual diciendo que era injusta porque habilitaba para obtener renta sin trabajar, y dañosa porque por medio de la herencia fraccionaba, al azar, los instrumentos de producción, sin tener en cuenta las necesidades de la industria; a Paepe y Collins en Bélgica, a Rodbertus y a Lasalle en Alemania, hostiles a la propiedad individual, que combatieron contra las desigualdades sociales.

Atribúyanse a Marx estas palabras: "yo no pertenezco a la escuela marxista", con lo que, según Gide y Ritz, no significaba la desautorización de los que se amparaban en su nombre, pero sí la ambición de ser jefe de escuela. El marxismo tiene ciertos caracteres dentro del colectivismo: a) Rechaza todos los planes de reconstrucción social, limitándose a indicar a su manera el camino que se ha de recorrer, el punto hacia donde se orienta la humanidad como solución final. En muchos de sus principios se acerca esta escuela a la economía política clásica y a su concepto de leyes naturales que dedeterminan la evolución; para Labriola, "el Capital

no es el primer libro del comunismo crítico, sino el último gran libro de la economía burguesa". Según Sorel, el marxismo está más cerca de la escuela manchesteriana que del utopismo socialista; b) Se diferencia de las demás escuelas socialistas en que elimina la preocupación de justicia y fraternidad. No se trata de saber que es lo que será más justo, sino lo que es, así. El Manifiesto Comunista dice: "Los conceptos teóricos de los comunistas no descansan de ningún modo sobre otros; no son más que la expresión general de las condiciones de hecho dados". Esto es consecuencia de la gran importancia que atribuye a los hechos materiales de todos los órganos, que es en lo que se ha basado el materialismo histórico; c) El marxismo se separa de las formas socialistas anteriores en que quiere ser exclusivamente obrero, lo que le da una fisonomía característica y una gran fuerza de penetración en las masas; rechaza toda alianza o transacción con la burguesía y aún con los intelectuales; erige en dogma la lucha de clases, la que desaparecerá una vez que triunfe el Colectivismo, porque habrá desaparecido la razón de ser de los antagonismos sociales.

Con relación a los medios de acción ha adoptado dos formas: una, pacifista, que predica la lucha por el camino político y legal o por el económico, sea por la representación parlamentaria, actuando por la persuación sobre la opinión pública, o en el caso en que los obreros puedan llegar a organizar directamente los servicios económicos de la sociedad;

otra, revolucionaria, que ha degenerado en el sindicalismo obrero, que aconseja el empleo de la violencia para apresurar el advenimiento del Colectivismo. En principio, la escuela marxista entiende que, tratándose de realidades, es menester dejar a un lado los sentimientos; el progreso ha costado siempre y seguirá costando; por eso es que si el reformismo pacifista y las condiciones de paz sociales fuesen eficaces, ello importaría la abolición del progreso, porque se habría suprimido el antagonismo social, base del mismo y del quebrantamiento del capitalismo moderno. Esto ha sido tomado de los Clásicos, que lo refieren al maquinismo, a los daños de la concurrencia, etc., etc.

El neomarxismo.—Se denomina así una rama del Colectivismo, nacida, según Sorel, de la descomposición del marxismo, que ha engendrado: el neomarxismo reformista, que repudia la mayoría de las tesis sostenidas por el marxismo, y el sindicalismo revolucionario, que activa el advenimiento del colectivismo por la lucha violenta, la huelga general revolucionaria y la acción directa, sin esperar que se cumpla la evolución pronosticada por Carlos Marx.

Dentro del neo-marxismo se destaca Bernstein, que en su libro publicado en 1889: *Socialismo teórico y Social Democracia Práctica*, es el colectivista que ha asestado los golpes más rudos a las teorías del jefe de la Escuela.

Veamos, rápidamente, de acuerdo a la índole de este trabajo, cómo fundan aquel autor, y otros, sus

críticas con relación a los cuatro postulados fundamentales de Marx:

1º *La plus valía.*—La mayoría de los marxistas habían sustituído esta tesis por la de la *utilidad final*, como base esencial del valor.

Para Bernstein, la condición primera de este es la *necesidad social*, con relación al valor de uso, al que atribuye un concepto social, no personal. Considera que la doctrina de la plus valía es insostenible ante la realidad de los hechos; para que fuera exacta, sería menester que, en la sociedad, el trabajo tuviese el carácter de homogeneidad en todas partes y con referencia a todas las cosas.

Dentro de la división del capital, que hace Marx, el capitalismo sólo puede tener interés en emplear, en cuanto sea posible, y en la mayor medida a su alcance, el capital variable, es decir, el brazo humano, que le permite retirar sus mayores ganancias con la plus valía, ya que, según aquél, el capital constante es estéril. Sin embargo, se contesta con el hecho indiscutible de que la gran industria aumenta en importancia, constantemente, la que emplea más y más usinas colosales, enormes máquinas de un rendimiento cada vez mayor; y esta gran industria, que ocupa cada vez menos mano de obra, realiza ganancias muy superiores a las de la pequeña industria: Marx notó esta contradicción con los hechos, en el primer volumen de su famoso libro *El Capital,* y anque intentó explicarla después de haber afirmado que "las masas de las *plus valías* producidas están en razón directa de la proporción

de los capitales variables empleados", declaró: "esta ley está en contradicción evidente con las experiencias fundadas sobre las apariencias".

Por otra parte, la concurrencia, donde juega la oferta y demanda, actúa en forma indudable sobre la formación de los precios, para lo que no se tiene en cuenta en manera alguna, la cantidad de trabajo empleado en las cosas a que se refieren aquéllos.

Bernstein, ocupándose de la teoría de Marx sobre el valor, en su capítulo *"De la significación de la teoría del valor marxiano"*, dice: "Desde que una mercadería o una categoría de mercaderías especiales entra en juego, la teoría del valor pierde todo significado concreto y queda reducida a una construcción puramente ideológica. Pero ¿en qué queda la plus valía, en estas condiciones? Esta consiste, según la doctrina marxista, en la diferencia entre el valor de trabajo de los productos y el pago de la fuerza de trabajo empleado para su producción. Es, pues, evidente que, desde el momento en que el valor del trabajo no es más que una fórmula ideológica o una hipótesis científica, la plus valía se convierte, con mayor razón, en una simple fórmula; fórmula basada sobre una hipótesis". Más adelante agrega: "La teoría del valor del trabajo induce en error por el hecho de que reaparece siempre como la medida de la explotación del obrero por el capitalista, conclusión que conduce, entre otras, a la calificación de la cuota parte de plus valía como cuota parte de explotación, etc. Que como tal medida sería falsa, surge de lo que precede, aun

cuando se tomase como punto de partida a la sociedad considerada como entidad y se opusiera la suma en conjunto del salario obrero a la suma global del resto de las rentas sociales. La teoría del valor, de Marx, no consagra una norma para la justicia o injusticia de la repartición del producto del trabajo, del mismo modo que la de los átomos no la establece para la belleza o el no valor de una obra de escultura. ¿Acaso hoy no encontramos obreros muy bien pagados que forman parte de la aristocracia del trabajo, con una cuota parte de plus valía muy elevada, y, en cambio, trabajadores infamemente mal remunerados que tienen una cuota parte mínima?"

Finalmente, Lapidus y Ostrovitianov, en su libro: *La economía política y la teoría de la economía soviética,* dicen: "Así, las relaciones de producción que se cumplen en nuestra empresa no tienen nada de común, salvo la forma exterior, con las relaciones capitalistas, y no podemos hablar, en lo que concierne a nuestra industria estatizada, ni de explotación ni de plus valía. ¿Cómo se llamará en estas condiciones el producto suplementario que de su trabajo da el obrero al estado obrero?" Como puede notarse, la aplicación de las teorías marxistas reconoce que, aún en Rusia, no se prescinde totalmente de la llamada plus valía; si bien esta aprovecha allí al Estado y no al capitalista particular.

Puede afirmarse que la tesis de la plus valía está hoy desacreditada en el Colectivismo; sin embargo, los estudios de Marx sobre este punto, quedan en

pie en buena parte de su aspecto histórico, y son útiles para demostrar que el trabajador ha recibido menos de lo que le correspondía. De la doctrina de la plus valía sólo se mantiene lo referente al punto de vista de la *riqueza no ganada,* expuesta con antelación por la escuela manchesteriana, Sismondi, San Simón y Rodbertus.

2.º *La ley de concentración.* — Las críticas de Bernstein, en esta materia, son una construcción con materiales extraídos de obras de los economistas de fines del siglo XVIII y principios del XIX. Sostiene, en síntesis:

a) Dando por cierto el fenómeno de la concentración económica, no es exacto que se reduzca el número de capitalistas; hay hombres más ricos que antes, pero hay, también, más hombres ricos que en el pasado. La concentración de las empresas y la de la propiedad son fenómenos diferentes; hay más empresas y más propietarios; de manera que no es a pocos, sino a un número cada vez más creciente, a la masa, a la que habría que expropiar.

En vista de este hecho innegable, los marxistas hicieron una diferenciación: la socialización se aplicará solamente a la gran industria, a la gran propiedad; en cuanto a la pequeña, o se socializará voluntariamente, o será eliminada por la competencia con la industria socializada.

b) Aun cuando el número de grandes empresas se acrecienta de día en día, no es exacto que eliminen a las pequeñas industrias y al pequeño comercio; este es un hecho que demuestra la estadís-

tica más elemental. Las nuevas invenciones en materia de electricidad, mecánica general y otras aplicaciones, hacen surgir continuamente nuevos pequeños talleres y comercios individuales, o bajo la forma de trabajo particular.

c) La concentración lucha con grandes dificultades en la agricultura por la índole del trabajo agropecuario.

d) Los códigos civiles fraccionan automáticamente, en la mayoría de los Estados, la propiedad individual entre los herederos.

e) La ley de concentración se aplica en mucho menor escala en los países nuevos, en los que los trabajadores pueden labrarse rápidamente un bienestar y llegar a hacer fortuna; lo comprueban, entre otros, Estados Unidos, Argentina y los Dominios Británicos.

f) Hay una confusión perturbadora entre el concepto de la concentración de las industrias y la de las fortunas privadas. "La sociedad anónima se opone, en proporciones considerables, a la tendencia de la concentración de las fortunas por la de las empresas, pues permite un gran fraccionamiento de capitales ya concentrados, y hace superflua la apropiación de los capitales por algunos magnates aislados, en vista de la concentración de empresas industriales. Que algunos economistas no socialistas hayan utilizado ese hecho con el fin de disculpar el estado social actual, no es razón bastante para que los socialistas lo oculten o silencien. Se

trata, más bien, de reconocer la extensión real y alcance del fenómeno".

g) La pequeña industria tiene también sus ventajas sobre la gran industria bajo ciertos aspectos; aumenta su número a expensas de la doméstica, como en el caso, entre otros, del lavado y planchado de ropa blanca; las exigencias del público mantendrán aquella para determinados gustos, que ella, y no las máquinas, pueden satisfacer.

Los neomarxistas no creen en la eficacia de las crisis catastróficas; las crisis económicas son fenómenos periódicos de crecimiento.

3.º *La ley de la evolución.*—Se discute si Marx fué o no partidario del materialismo histórico; sus glosadores dicen que lo que escribió a favor de aquél fué sólo una reacción contra la interpretación ideológica de la Historia. Marx, en su *Crítica de la Economía Política,* expresa: "En la producción social de los medios de existencia, los hombres contraen unas relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, unas relaciones de producción que son correlativas a un determinado ciclo del desenvolvimiento de sus fuerzas productivas".

"Todo el conjunto de esas relaciones de producción, forma la estructura económica de la sociedad, es decir, que él es la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden unas formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material determina en general el proceso social, polí-

tico e intelectual de la vida". Para Labriola, la palabra general no salva nada a este respecto y dice: "Se trata, únicamente, de explicar en última instancia todos los hechos históricos por medio de la estructura económica subyacente".

Bernstein también lo considera así; pero entiende que las necesidades de la evolución económica tienen cada vez menos influencia en la evolución de la sociedades y sus instituciones.

Se hace notar que, según la propia ley de la evolución, el neo-marxismo sería una simple etapa o categoría histórica; y que, en cierta manera se rebela contra las fatalidades económicas.

Dicho autor considera que es necesario tener en cuenta "al lado de la evolución de las fuerzas productivas y de las condiciones de la producción, concepciones jurídicas y morales, tradiciones históricas y religiosas de cada época, influencias geográficas y naturales", etc.

4.° *La lucha de clases.*—El neo-marxismo la atenúa, y estudia la sub-luchas entre prestamistas y deudores, fabricantes y comerciantes, propietarios e inquilinos, etc.

Sorel, en su libro ya citado, considera que el marxismo, ante el neo-marxismo, queda en la categoría de una concepción filosófica propia para iluminar las luchas sociales.

*
* *

Con toda razón ha podido decirse que la doctrina

marxista ha sido un credo: *El Manifiesto Comunista* y *El Capital* ha asumido, para muchos de sus adeptos, los caracteres poco menos que de libros religiosos.

Son curiosas las coincidencias del marxismo en ciertas líneas generales con varias religiones positivas. Su fundador, como los de éstas, aparece como un renovador social; es amigo de los pobres en cuyo favor predica; tiene sus libros confesionales, antes citados, que representan, en la fe marxista, lo que la Biblia, el Corán o el Manava-Darma Sastra en las segundas. De la doctrina han brotado herejías y herejes, como en éstas. Su prestigio ha sido inmenso, prolongándose en las masas más allá de la vida material del jefe.

Sin duda alguna, como dice un autor, Carlos Marx es el teórico más potente del Colectivismo; ha dominado en la segunda mitad del Siglo XIX y aún sigue con influencia incontestable en el socialismo.

Con todo, el marxismo no es, ya sinónimo de Colectivismo.

EL FACTOR ESPIRITUAL EN EL MATERIALISMO HISTÓRICO

EL FACTOR ESPIRITUAL EN EL MATERIALISMO HISTORICO

Por EMILIO FRUGONI

Unas de las cosas que más debo agradecer a los acontecimientos que me arrojaron a esta hospitalaria tierra argentina, es esta oportunidad de acercarme a la Facultad de Derecho de La Plata para recibir de ella la honra altísima de abrirme sus aulas dándome alternativa en el desarrollo de un ciclo de conferencias sobre Marxismo, con el cual esta ilustre casa de estudios demuestra estar animada de un amplio espíritu moderno y penetrada de la verdadera misión de las Universidades en los tiempos que corren.

Yo quiero felicitar a las autoridades de esta Facultad, que me dieron al llegar a este país una de las más hondas satisfacciones de mi vida manifestándome su solidaridad en términos que traducían un sano concepto de la función universitaria, por la orientación impresa a este instituto de cultura, cuyo renombre ha traspuesto las fronteras de la pa-

tria argentina con un prestigio sólidamente cimentado en la autoridad científica de sus profesores y en su obra trascendente.

Quiero asimismo expresar mi reconocimiento al Decano, Doctor Peco, cuyo mensaje de salutación al modesto colega proscripto documenta brillantemente su noble inquietud cívica como digno dirigente de esta Facultad, que él quiere sin duda capacitada para formar buenos profesionales que sepan ejercer lo que Renán llamaba la profesión de hombre.

He elegido como tema para esta disertación con la cual se clausura, no por cierto con broche de oro, este ciclo de conferencias sobre las ideas de Marx, el del papel reservado al espíritu en su concepción de la historia. Y debo comenzar pidiendo disculpas por no traer a esta cátedra un trabajo digno de ella y de ustedes, sino una deshilvanada exposición de conceptos conocidos, casi improvisada, pues las circunstancias en que aquí me hallo, no me han permitido preparar mi conferencia con el indispensable acopio de textos ni con la detenida labranza de reflexión propia en el campo de las ideas ajenas. Esto que hago aquí no es sino el esfuerzo de un hombre que quiere retribuir, con lo que puede, que es muy poco, la honrosa hospitalidad de esta casa.

Ustedes saben que la interpretación económica de la historia o el materialismo histórico ha sido considerado como una concepción mecanicista y fatalista de la evolución y del fenómeno sociales. A la luz de esa teoría la sociedad aparece como una

organización compuesta de una plataforma, la estructura económica, sobre la cual se elevan las instituciones jurídicas, políticas, morales, religiosas, los sistemas de ideas y de sentimientos, las maneras de pensar y sentir colectivas. Los cambios sobrevenidos en la estructura determinan los de la superestructura. Es conocida la imagen de que se vale Keler Krauz para explicar o describir esa concepción: en el centro de la sociedad sitúa el núcleo económico o sea el conjunto de las actividades económicas, los modos de producción y de cambio, las fuerzas productoras; y en torno de ese núcleo se van disponiendo las instituciones jurídicas, las instituciones políticas, las formas sociales o fenómenos que constituyen la superestructura. Las modificaciones del núcleo central imprimen modificaciones correlativas a los elementos de la superestructura, que rodean aquel y en aquel descansan dependiendo de las formas que él adopta y adaptándose a esas formas. La categoría económica de los fenómenos sociales —dice ese autor— constituye la base de toda la superestructura, el contenido de toda la forma social. El concepto de determinismo económico predomina en la teoría del materialismo histórico y es la que lo define y caracteriza, hasta el punto de que autores como Seligman sostienen que su denominación más apropiada es la de interpretación económica de la historia. ¿Son justos los reproches que se le han hecho a esa denominación de materialismo histórico? Suele reprochársele el que se preste a confusiones que inducen a atribuirle un

significado filosófico y moral ajeno a su verdadera acepción. Jaurès en una conferencia de controversia, se creía obligado a explicar que el materialismo económico no es todo el materialismo fisiológico, ni el metafísico, ni el materialismo moral, porque no pretende sostener que todo fenómeno de conciencia o de pensamiento se explica por simples agrupaciones de moléculas, ni se plantea el problema de la naturaleza de la materia, ni de su función en el universo, ni subordina toda la actividad del hombre a la satisfacción de apetitos físicos ni a la conquista del propio bienestar material. También se ha objetado la denominación de la teoría desde otro punto de vista. Si hemos de entender el materialismo histórico de acuerdo con la explicación ampliatoria, que Engels, el colaborador de Marx, ha dado de su sentido de las causas y relaciones económicas, habría que rectificar según Posada, el título de la teoría.

De Greef y Croce también lo entienden así, porque no se trataría de poner por encima de todo, desde un punto de vista ético, considerándolo como el más preferible y deseable, el elemento material del factor económico, sino que se trata de una explicación realista y determinista. Plekanof, en cambio, sostiene que por tratarse de una interpretación que parte de un concepto materialista, de una posición mental materialista ante el fenómeno social, le corresponde bien esa expresión. (*Las cuestiones fundamentales del marxismo*). Digamos,, desde luego, que no es la única explicación materialista de

dicho fenómeno, pues lo son todas las que atribuyen a causas materiales el proceso histórico o una parte de este proceso. La teoría de Buckle, con los factores clima y alimentación, la de Montesquieu, con sus factores telúricos y geográficos, el concepto del mismo Hegel sobre la influencia de los elementos materiales de la sustentación humana en el curso de ciertos acontecimientos históricos, la biológica de Spencer, la teoría de Morgan, y en algún grado hasta la teoría del medio ambiente de Taine para explicar el fenómeno artístico. Todas ellas son en realidad materialistas o contienen una dosis importante de determinismo materialista. El determinismo que ellas hacen actuar en la causación de los hechos sociales es materialista, a diferencia de la teoría de Comte que es determinista sin materialismo. Todas ellas o casi todas ellas pertenecen al rango de un determinismo exterior al hombre, no más elástico que el de Marx —que no es exterior al hombre sino en parte— y cuyo determinismo específicamente económico constituye la más amplia proyección de un criterio filosófico materialista en el más vasto campo de la historia humana.

El filósofo materialista tiene un concepto realista de la realidad en el sentido de que le reconoce existencia propia y ajena a la conciencia que la capta. El materialismo filosófico concibe la realidad o la materia como algo objetivo anterior a la conciencia en la cual se refleja por medio de las sensaciones. Sabido es que Marx y Engels se precian de haber superado en un sentido realista, el

materialismo de Fuerbach, que era según la expresión de Engels, "materialista por abajo e idealista por arriba". Ellos desdeñan el materialismo metafísico de Fuerbach y antecesores, y toman el punto de vista de un materialismo realista, concibiendo el mundo real —son palabras de Engels— en la naturaleza y en la historia, según él se presenta a los ojos de quien no esté perturbado por el prejuicio idealista. Su materialismo se vale de un arma sacada del arsenal hegeliano, en momentos en que empezaba a estar de moda volver las espaldas a Hegel: el método dialéctico. La dialéctica hegeliana en manos de Marx es siempre la dialéctica, pero vuela hacia otro lado. Hasta entonces —son sus palabras— andaba de cabeza; él la pone sobre sus pies. En el segundo prólogo de *El Capital* se lee aquello de que "para Hegel el proceso del pensamiento al cual él mismo, bajo el nombre de idea, lo convierte en un sujeto autónomo, es el demiurgo de la realidad, que no es sino un fenómeno exterior. Para mí, por el contrario, lo Ideal no es otra cosa que lo Material traspuesto y traducido al cerebro del hombre".

Es, pues, el suyo un materialismo dialéctico que transportado al campo de los hechos sociales —o si se quiere— de la "materia social" es materialismo histórico. En el mundo de la naturaleza ese materialismo actúa como una teoría general del conocimiento; en el de la sociedad, actúa como una teoría para la comprensión y explicación de la realidad social o histórica. Y es precisamente la actuación en

el plano de la historia humana lo que más eleva el materialismo dialéctico sobre el antiguo materialismo.

Hay unas páginas estupendas de Engels en que describe la entrada de este nuevo concepto al escenario de la filosofía de la historia. "Se trataba de sacrificar sin piedad —dice— todo prejuicio idealista que no estuviese de acuerdo con los hechos concebidos en su propia y no en una fantástica concatenación. Y esto —añade—es lo que significa el verdadero materialismo. Era la primera vez que se tomaba realmente en serio —concluye—la concepción materialista del mundo y que ésta se aplicaba de una manera consecuente a todos los dominios de la ciencia, por lo menos en sus rasgos fundamentales". (*El materialismo dialéctico*).

En esas páginas vemos cómo y cuándo aparece el factor económico en lo que llamaríamos el drama del progreso científico. ¿En qué consiste ese factor? No creo que esta expresión se preste en la terminología de Marx a las dudas que con excesiva cavilosidad plantean algunos autores. En el Congreso de Sociología de París, del año 1900, al discutirse el materialismo histórico, uno de los problemas más debatidos fué el de la definición del factor económico. ¿Qué ha querido decir Marx con esa expresión? se pregunta Posada. Según ese autor, Marx materializa la concepción del influjo económico porque al sostener que "el modo de producción de la vida material determina de una manera general el proceso social político e intelectual de la

vida, daría como único contenido de dicho factor, en cuanto hecho social determinante de todo el proceso histórico, puros elementos materiales".

Uno de los más autorizados intérpretes de Marx, —Keler Krau— dice: "Los instrumentos, los útiles, con el medio natural de producción determinan el modo de producción y el modo de producción determina toda la vida social, porque en el origen toda la actividad intelectual de los hombres en la sociedad, sin exceptuar las manifestaciones comprendidas bajo los términos "arte", "filosofía" y "religión", tiene por único objeto la conservación de la vida y la satisfacción de las necesidades materiales esenciales, y porque más tarde, cuando aparecen, diversificándose y complicándose unas de otras innumerables y siempre nuevas necesidades materiales y espirituales, de una parte, —condición negativa— cada una de ellas no puede nacer sino en el momento en que la riqueza material de la sociedad lo permite, y de otra —determinación positiva mucho más importante— cada necesidad de esas no puede ser satisfecha sino por los medios puestos a disposición de los hombres por el modo de producción".

Y Worms decía en el citado congreso que la doctrina del materialismo histórico, según resulta de la obra de Marx, se reduce a dos tesis fundamentales: 1.° De todos los factores propiamente sociales del desenvolvimiento de la humanidad, el factor económico es el más importante, porque es el que determina todos los demás, es la base de la cual son

aquellos la superestructura, el contenido del cual son ellos la forma. 2.° En la organización económica, lo que tiene más valor es el útil de la producción —el instrumento— él explica, en último término, todo el movimiento de la vida social.

Conviene, sin embargo, distinguir como lo hace Thalheimer, entre modo de producción y técnica, así como entre modo de producción y clase de actividad. El modo de producción es una relación entre los hombres o sea una relación social, como dice ese autor, mientras la técnica es el modo que tienen los hombres de dominar a la naturaleza. De ahí que al hablar de la Edad de piedra, de cobre, de bronce, de hierro nos referimos a una división impuesta entre las épocas de la historia, no por el modo de producción, sino por la técnica; y tampoco puede decirse que la caza, la pesca o la agricultura sean otra cosa que ramas de actividad que pueden ejercerse cada una de ellas en distintos modos de producción, bajo distintas relaciones sociales.

Veamos, ahora, lo que dice el mismo Marx en un pasaje, muy ilustrativo al respecto, de *Miseria de la filosofía*: "Las categorías económicas no son otra cosa que la expresión teórica de las relaciones sociales productivas. Prudhon ha comprendido muy bien que los hombres no fabrican el paño, la tela, etcétera, sino bajo formas determinadas de producción. Lo que no ha comprendido es que estas relaciones sociales concretas son productos humanos, como el paño, la tela, etc. Las relaciones sociales están íntimamente unidas a las fuerzas producto-

ras. Con el descubrimiento de nuevas fuerzas productoras los hombres transforman sus métodos de fabricación y con el trabajo de estos métodos se modifican al mismo tiempo todas sus relaciones sociales. El molino de viento da una sociedad de Señores feudales, y el molino de vapor una sociedad de capitalistas industriales. Péro los mismos hombres que organizan sus procedimientos de producción material, organizan también sus principios y sus ideas con arreglo a sus relaciones sociales.

Marx concede, es cierto, a la técnica de la producción y sobre todo a las fuerzas de la producción material, un papel preponderante en la organización económica y por consiguiente en la vida de las sociedades, pero esto no significa reducirlo todo a los elementos materiales, y nada más erróneo que creer que la denominación de materialismo histórico imponga un concepto de la evolución histórica y del proceso de la vida social del que, sobre todo en lo fundamental y en el punto de partida del movimiento, se halle proscripta la influencia del espíritu, del cerebro del hombre, no siempre animado por objetivos y estímulos materiales, aún como forjador, creador o inventor de elementos para la producción o la economía.

Además, no han de olvidarse las explicaciones de Engels en el "Anti-Düring" sobre el verdadero papel de la causa económica en el proceso social, a la que considera como *causa última*, empezando de arriba. Ni las que se hallan en las cartas publicadas en el año 1895 en el "Sozialistiche Akademi-

ker", donde reconoce como otros tantos factores secundarios de la evolución histórica, a las teorías jurídicas, políticas, filosóficas y religiosas, y admite que su influencia pueda llegar a ser preponderante. La evolución política, jurídica, filosófica, religiosa, literaria, artística, etc., tiene por base la evolución económica —dice— pero todas ellas reaccionan entre sí y también repercuten sobre esta base.

Sea cual fuere el papel que Marx haya querido asignarle a la técnica, al *outillage,* al instrumento, al útil de trabajo, y en general a toda fuerza o elemento capaz de modificar el grado de productividad humana, en la determinación de la vida social, nunca pudo haber prescindido de la intervención en ella de las inspiraciones generosas o desinteresadas del espíritu, ni nunca pudo haber desconocido que la utilización de las fuerzas productivas, a veces las fuerzas mismas y con ellas la técnica de la producción, el propio útil de trabajo, por rudimentario que sea, como lo dijera Justo, una síntesis del espíritu y la materia; obra del ingenio del hombre con la cual el hombre actúa sobre la materia —incluso la materia social— y al actuar sobre ella influye de rechazo sobre su propio espíritu.

Más amplia que la fórmula de Loria —que entiende haber precisado en cierto modo la acepción del factor económico— "la filosofía del derecho es economía política", resulta la de Marx cuando dice: "En la economía política es donde ha de buscarse la anatomía de la sociedad". Y en cierto pasaje de *El Capital* me parece poder descubrir-

le un tan claro sentido jurídico a la interpretación marxista de la historia, que puede justificar ampliamente el criterio de quienes entienden que la cuestión social, sin dejar de ser una cuestión económica, es también una cuestión jurídica, porque lo jurídico expresa o contiene lo económico, pero lo económico para existir y trascender a la vida colectiva, debe por fuerza traducirse en una expresión jurídica. El pasaje a que me refiero es aquel que dice: "En la relación inmediata entre el propietario de las condiciones de producción y los productores inmediatos, encontramos siempre el más íntimo secreto, el fundamento oculto de la estructura social y también de la forma política".

Por último está la explicación de Engels, que dice: "Entenderemos por relaciones económicas, en cuanto se consideran como bases de la historia de la sociedad, los métodos por los cuales los miembros de una sociedad dada producen sus medios de subsistencia y el cambio de los productos de unos a otros, si la división de trabajo existe".

Las manifestaciones y relaciones económicas — factor histórico fundamental — son, pues, los procedimientos y actividades por los cuales los miembros de una sociedad producen sus medios de vida; procedimientos y actividades en cuya génesis figura naturalmente el espíritu de acuerdo con una preexistente contextura humana, cerebral o mental, que no es toda obra del simple influjo económico. No debe confundirse, por tanto, lo material con lo económico, ni en tal confusión incurren Marx y Engels al denominar materialismo histórico a su

aplicación a la historia del materialismo dialéctico. El término *materialismo* adquiere en esa teoría su verdadero sentido, o mejor, se aclara todo el sentido de ese término cuando se le contrapone al idealismo de la filosofía alemana. Nadie sostiene que todos los hechos económicos sean de un carácter exclusivamente físico o material, por más que las relaciones económicas tengan un contenido utilitario. El sociólogo Ward afirmaba con razón, en aquel congreso de París, que la economía es algo exclusivamente intelectual, racional, reflexivo y supone un alto grado de inteligencia, de industria, de previsión. Por su parte Roberty afirmaba que si bien el acto económico es el más simple de los actos sociales, en cambio el *hecho* económico es uno de los fenómenos más complejos de la sociedad.

Por eso tiene mucha razón Seligman cuando dice en un libro por todos conocidos: "Si por materialismo entendemos una negación del poder de las fuerzas espirituales de la humanidad, la interpretación económica de la historia no es materialista. Pero si por interpretación económica entendemos que las mismas fuerzas éticas son esencialmente sociales en su origen y están ampliamente condicionadas en su esfera actual de acción, por las relaciones económicas de la sociedad, no hay un antagonismo real entre la vida económica y la vida ética". (*La interpretación económica de la historia*).

Y también está en lo cierto De Greef —estas son citas que Posada entresaca de los trabajos de aquel Congreso— cuando dice que "lo económico no es

sólo el orden de la producción y del consumo considerados de una manera abstracta y exclusiva, porque tal orden se refiere a los hombres, los cuales no son sólo seres de vida fisiológica, sino de alma o psiquis que se refleja con todas sus complejas cualidades en todas las manifestaciones de la vida".

Pero no se puede acusar a Marx de haberlo olvidado. Ni se le debe creer adscripto a la abstracción del *homus economicus* de los economistas clásicos.

El hombre integral no desaparece, sin duda, de la visión histórica de quien escribe lo siguiente: "La técnica en sus progresos constantes revela la actitud vital del hombre frente a la naturaleza, al igual que el proceso inmediato de la producción, de las condiciones colectivas de esta y de las representaciones intelectuales que de ella se derivan".

Ni puede entenderlo tampoco de otro modo quien dice que "las formas de producción corresponden a un grado de desarrollo de los hombres y de sus energías económicas". Estas energías económicas de los hombres, cuya transformación engendra necesariamente una transformación en aquellas formas, no son por cierto ajenas, a la inteligencia, a la voluntad, al espíritu y a la sensibilidad del hombre, en una palabra, a la psiquis, como diría De Greef.

Lo que hay es que el papel del espíritu y de la mente humana no aparece en esa parte de su doctrina como el de un director autónomo de las evoluciones históricas, sino como el de un elemento que influye por vía generalmente impremeditada, de fines imprevistos, sobre la evolución de la vida so-

cial, la cual sigue caminos impuestos por el resorte interno de sus propias fuerzas productoras y de los conflictos en que estas se van encontrando con las formas económicas, jurídicas y sociales preexistentes. El hombre actúa en el plano de los hechos económicos obligado por sus necesidades y por las necesidades económicas de la sociedad; en ese plano acumula fuerzas materiales de producción; inventa procedimientos técnicos; descubre energías propulsoras; aplica su inteligencia al hallazgo de nuevos métodos de trabajo; organiza la producción según los principios que mejor responden a sus intereses o a las nuevas exigencias colectivas. He ahí que sin proponérselo, va haciendo la historia, no sólo la historia industrial o económica, sino toda la historia, porque va disponiendo, acumulando o moviendo los elementos que constituyen la estructura básica sobre la cual se levantan los otros pisos del edificio social y de la cual depende asimismo en último análisis, la atmósfera de la conciencia social. El hombre obra como un agente de fuerzas sociales e históricas que se reflejan en su conciencia, que lo moldean bajo su presión inesquivable; pero es un rodaje del progreso o de la reacción, que se agita en la zona, grande o pequeña, de su vida, movido no solamente por apetitos groseros, sino a menudo por nobles y elevados sentimientos. Y cuando contribuye de alguna manera a modificar mucho o poco las condiciones del núcleo central de la sociedad, del modo de producción y de cambio a través de los medios de producir y cambiar, con el aporte de su trabajo

o de su iniciativa inteligente o de su hallazgo genial, pone la mano sobre el mecanismo que hace marchar desde el fondo de la vida social la historia humana, aunque no pueda advertir la repercusión de su acto más allá del reducido espacio de intereses o necesidades en que él se produce para sumarse por encima de ese espacio mismo a infinitos impulsos o ademanes análogos. No cabe, pues, al menos por ahora, hablar de una actuación autónoma del espíritu humano sobre el escenario de la historia, para regir su curso, desde una altura olímpica que lo coloca por encima de influjos extraños, dominando a las fuerzas materiales de la vida social en vez de ser dominado —y aun más que dominado— creado en gran parte por ellas.

Comprendo lo desagradable que esta manera de ver resulta a quienes entienden que se afecta la dignidad humana cuando no se le reconoce al hombre una perfecta autonomía e independencia en el mundo social, que existe por él y para él. La sociedad humana es cosa del hombre y para el hombre, ¿cómo no ha de ser él, con su voluntad, con su inteligencia, con su conciencia quien la organice según aspiraciones y designios intrínsecos, que sean también cosa suya, originalmente suya? ¿Cómo admitir que fuerzas extrañas a la conciencia del hombre, no siendo la de Dios, le impongan su norma, labren cauce a sus acciones y le marquen ineluctablemente su destino? Esa concepción, parece, a simple vista humillante. Desde luego, más humilla la intervención de una voluntad sobrenatural

que la del factor económico, que es una creación, una prolongación del hombre mismo. Y no solamente del *homus economicus* sino también de la ciencia especulativa y del ingenio desinteresado. Yo diría, que en todo caso más apropiado sería calificarla de humilde. Cuando más, abate el falso orgullo del hombre, aunque no precisamente del hombre sino más bien dicho del individuo humano, como antes lo habían abatido las teorías científicas que lo sacaron del centro del universo para hacerlo entrar en las filas del reino animal y hacerlo compartir con los seres irracionales ascendencias obscuras. Como lo abatiera el determinismo positivista que le negó la libertad filosófica de decisión y de indiferencia. Como lo abate la hipótesis biológica que hace del hambre y de la sensación trófica, el primer eslabón del conocimiento y de la inteligencia humana.

Al menos el materialismo histórico trae una compensación. Apea al héroe individual de su pedestal de magnífico forjador supremo y espontáneo de los acontecimientos históricos; pero en cambio eleva a la función de colaborador más o menos eficiente en la obra de abrir caminos al paso de la humanidad o de impulsarla en alguna dirección de su vida, al modesto, al obscuro, al insignificante ciudadano que se gana el pan de cada día con el sudor de su frente como parte integrante de la enorme masa trabajadora y como tal contribuye a poner en movimiento la pesada rueda de la producción, tras de la cual marcha toda la vida de la so-

ciedad, aun en sus manifestaciones más brillantes e ideales. Este es el hondo sentido democrático de esta teoría. Y de aquí arranca sin duda el elemento dinámico que la integra, en cuanto quiere ser no sólo una explicación de la historia, sino asimismo una incitación a realizarla. Se discute si corresponde a la interpretación económica de la historia la doctrina de la lucha de clases. Hay quienes aceptan el postulado de la causación economicista, es decir, quienes admiten que el acto y el hecho económico está en la raíz de todos los fenómenos sociales; pero no aceptan que la lucha de clases sea la palanca viva de la historia. Sin embargo, si se prescinde de la formación y del antagonismo de las clases, la teoría del materialismo histórico queda privada de su componente más fecundo y de su coronamiento lógico.

No fué Marx el primero en hablar de la lucha de clases. El lo reconoce en una carta donde dice: "No me cabe el mérito de haber descubierto la lucha de clases en todos los períodos de la historia y la sociedad actual. Mucho antes que yo, los historiadores burgueses habían hecho la anatomía de las clases y los economistas burgueses habían hecho la anatomía económica de las clases mismas".

La historia —empieza diciendo el manifiesto Comunista— no ha sido sino la historia de la lucha de clases. Estas son, lo dice el mismo Manifiesto, producto de un largo proceso histórico, fruto de una serie de transformaciones radicales operadas en el régimen de cambio y de producción.

Esa lucha "conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes". Tenemos, pues, que el factor económico da origen a las clases, y estas a su vez, al luchar entre sí, impulsan el proceso de transformación social. En otros términos: el factor económico actúa por medio de la lucha de clases, valiéndose de estas como de un instrumento. He aquí, entonces, como entra la voluntad humana, la iniciativa de la conciencia y del espíritu del hombre, a proceder en el drama de la historia. Ya hemos visto al hombre modesto y obscuro, al pacífico héroe del trabajo y del laboratorio industrial o científico desempeñando su rol, a veces decisivo en el juego de los factores que orientan o empujan a la humanidad. Lo hemos visto como partícula de las grandes masas laboriosas —un aspecto, el aspecto humano de las fuerzas productoras— hacerse sentir en el mecanismo de las relaciones económicas y en el volante de la producción. Ahora le vamos a ver asumir una intervención más directa, por lo general, al tomar parte en la lucha de clases. Respondiendo a Bruno Bauer, Marx sostiene "que todas las grandes iniciativas de la historia han sido inspiradas por los intereses de las masas y sólo en la medida en que representaban tales intereses conseguían las ideas transformarse en actos. Sin semejante condición, las ideas pueden despertar el entusiasmo, pero son absolutamente incapaces de provocar una acción cualquiera. La idea fracasa siempre que se aparta de los

intereses reales". Y al ponernos frente al papel que desempeñan las masas en la marcha de la humanidad hacia formas superiores de vida, nos hace ver al mismo tiempo la importancia de la industria para mejorar las condiciones de la existencia y mejorar por consiguiente al hombre. De lo que resulta que el espíritu humano, que crea la industria y la perfecciona, refluye sobre sí mismo a través de los elementos materiales por él forjados y es, en definitiva, su propio rector.

Por otra parte, el resorte vivo de la evolución y de las transformaciones sociales, son las fuerzas productoras. Las relaciones de producción corresponden —ya lo hemos visto— al desarrollo de estas fuerzas. Estas, en determinado momento entran en conflicto con las formas jurídicas, con las instituciones sociales, y así surgen las situaciones revolucionarias o lo que Marx llamara "la evolución revolucionaria". "En un grado momento de evolución, dice Marx, la evolución de las fuerzas productoras de la sociedad entran en colisión con las relaciones económicas existentes que expresan jurídicamente el mismo hecho, es decir, con las relaciones de propiedad en cuyo seno anteriormente se desenvolvían. Semejante relaciones, formas de la evolución de las fuerzas productoras, llegan a dificultar esta evolución y se inicia entonces la era de las revoluciones sociales".

Y bien, las fuerzas productoras no son solamente inorgánicas, inanimadas o inconscientes. No están compuestas tan sólo de elementos materiales o

mecánicos; están también compuestas sobre todo de elementos humanos. Estos operan en la génesis de esos conflictos entre el contenido y el continente, entre la materia y la forma, como fuerzas productoras, como instrumentos para la elaboración de las riquezas, pero con instintos humanos, con necesidades e impulsos humanos. Entre estas necesidades e impulsos el espíritu circula y se manifiesta con sus irradiaciones ideales y con una personería que se va acentuando y agrandando conforme adelanta la cultura del hombre y se afirma más su personalidad moral frente a las exigencias del instinto, a las necesidades fisiológicas elementales.

¿El espíritu, es todo él, la obra exclusiva de los factores materiales y especialmente del económico? En los primeros tiempos de la humanidad la sumisión del espíritu a la materia es absoluta. La llama de razón, de pensamiento, de idealidad, de sensibilidad moral que el hombre lleva dentro de sí es todavía demasiado pequeña, o no ha nacido aún, para que logre alzarse sobre el tronco animal de donde brota. Su dependencia de las cosas materiales y de la vida fisiológica es completa. Pero a medida que la personalidad moral se fortifica y ahonda, esa dependencia se hace menos directa y estricta. El espíritu va siendo cada vez menos la chispa directamente brotada del roce de la fisiología con la materia, de las necesidades físicas del hombre con la realidad circundante, para ser cada vez más un producto complejo de múltiples factores, entre los cuales no son por cierto insignificantes los de

carácter moral: las ideas, las creencias, las teorías, las doctrinas. Y estas, si bien surgen en planos de la vida huana condicionados, *en último análisis*, por la evolución económica, obran a su vez sobre ésta, porque los efectos son causas de otros efectos en el encadenamiento a que la ley de la evolución —que Marx no niega—somete todo el devenir universal.

Estos factores son productos y movimientos del espíritu, que a su vez lo mueven. La llama se ilumina a sí misma. Cuanto más crece más alumbra y más depende de sí.

Los hombres producen dentro de ciertas relaciones independientes de su voluntad, afirma Marx en el prólogo de "Crítica de la E. Política", pero esas relaciones son producidas por el hombre. Esto es lo que claramente nos advierte el concepto de que la evolución histórica está determinada por el desenvolvimiento de las fuerzas productoras, que provoca cambios de las relaciones de producción, a los cuales siguen modificaciones dé la superestructura.

Las condiciones generales de la producción son tanto menos ajenas a la voluntad humana cuanto más progresa la humanidad en el camino de la técnica y del sometimiento de la naturaleza a las necesidades del hombre. El salvaje es esclavo de los elementos naturales. Apenas conoce el arte de fabricar instrumentos, la más característica virtud del ser racional, según Franklin. Carece, pues, de poder para reaccionar sobre la naturaleza. Son muy escasos los medios de que dispone para hacerse den-

tro del mundo natural su propio mundo. Está como encadenado al medio ambiente físico. Su destino va ligado estrictamente al clima, a la fertilidad del suelo, a la existencia o ausencia de ciertos elementos naturales de vida. Debe cambiar de sitio en busca de alimentos. Seguir el curso de los ríos. Hacerse cazador en ciertos lugares; pescador en otros. Aquí pastor nómade; allá sedentario agricultor. Siempre pendiente del medio que lo rodea. Pero cada instrumento que inventa, cada descubrimiento que realiza, cada progreso técnico que lleva a cabo, le confiere una posibilidad propia. Y si al principio las condiciones en que vive y trabaja son exclusivamente dictadas por fuerzas que le son ajenas, llega un día en que puede sustraerse hasta cierto punto a esa sujeción; y aquellas condiciones no son ya pura y simplemente extrañas a su iniciativa y a su fuerza. El va a reflejar sobre ellas su personalidad. Va a ponerles la impronta de su inteligencia y de su acción. Entonces vamos a verlo rodearse de cosas y elementos mecánicos que forman a su alrededor como un nuevo medio superpuesto al medio natural. Un conjunto de prolongaciones artificiales de sí mismo y complementos de la naturaleza, cuyas potencias redoblan o encauzan para hacerlas servir al hombre en la forma más eficaz posible.

Y he aquí que este medio mecánico, hijo y prolongación del hombre, se vuelve a su vez tirano del hombre. La máquina entra en la vida de la humanidad para señalarle caminos, para imponerles

modos, costumbres, destinos... Hasta nuestra psicología cambia, como observa Máximo Leroy, bajo la influencia de "esas invenciones", las cuales no son sino manifestaciones de un creciente poder humano sobre las cosas. (Preface de *Les Temps present et l'idée du Droit Social,* de G. Gurvitch).

Hemos dicho que en las fuerzas productoras —levadura de la vida social— hay dos clases de elementos componentes: los inorgánicos, los irracionales, los materiales (mecanismos, animales, energías propulsoras) y los elementos humanos.

Digamos ahora que desde que el medio artificial se vuelve tiránico para el hombre en el campo de la producción, surge entre ambas categorías una oposición profunda. Ese antagonismo está latente aunque unos y otros en manos y bajo la voluntad de determinadas potencias sociales, sigan sobre la ruta de la técnica industrial, una misma dirección, y aunque obren como factores ciegos de la historia, sirviendo de consuno a los mismos fines inmediatos.

El obrero mira con aversión la máquina, que debiendo ahorrarle esfuerzos y fatigas, se alza frente a él como un terrible competidor de hierro y lo desaloja de la fábrica. La máquina se abre plaza en el ordenamiento social moderno acelerando el proceso de concentración de la riqueza y siendo punto de partida de nuevas fases de ese proceso. Mientras, la masa obrera, la multitud de trabajadores de carne y hueso, sufre en carne propia los efectos de esa revolución industrial a la que sin embargo contribuye como factor integrante de esa corriente de

transformaciones profundas constituída por las potencias creadoras de todo bien material y de todo valor cotizable.

Y sucedió que si las fuerzas mecánicas de la producción en manos de una clase fueron factores indirectos de una transformación jurídica necesaria a sus destinos históricos así el capitalismo, que requería sustituir la urdimbre de los privilegios y trabas medievales por una absoluta libertad de movimientos y de explotación las fuerzas humanas de la producción y del trabajo fueron a su vez factores de libertades políticas y de estatutos cívicos, cada día más indispensables para reaccionar contra la opresión terrible de las cosas materiales — dones de la civilización—bajo cuyo peso o por cuyo intermedio la clase poseedora abruma a los trabajadores.

Y es así como el espíritu se yergue en su propia defensa ante el despotismo de la materia. Es precisamente en el terreno de la lucha de clases donde penetra al cumplir esa misión libertadora encarnando en las fuerzas humanas y conscientes de la producción.

Compréndese ahora por qué la teoría de la lucha de clases no debe alejarse del materialismo histórico, o por lo menos, no debe considerarse en contradicción con el sentido lógico de esa doctrina científica.

Los conflictos entre las fuerzas productoras y las relaciones económicas, expresadas jurídicamente, dan origen a la lucha de clases, y en esta tales cho-

ques y esfuerzos descubren su sentido político que es sólo una derivación de su sentido económico y social. En el fondo de esa lucha están los intereses económicos, digamos, si queréis, los intereses materiales; pero las clases no luchan sólo para alcanzar una mayor parte de la riqueza social; luchan por el predominio social, o por hacer menos dura la opresión en que viven. Y cualquiera de estos dos intentos es mucho más que un simple esfuerzo para vivir mejor, desde el punto de vista físico y sensual. Puede ser un esfuerzo para lanzar la historia del hombre hacia nuevos espacios de luz, o una aspiración que introduce la norma de la justicia en el ordenamiento de la vida colectiva,, llevándola hacia formas superiores, conciliables o menos incompatibles con los principios éticos más depurados. "La liberación de la clase oprimida, son palabras de Marx, lleva consigo necesariamente la creación de una nueva sociedad. Si la clase oprimida quiere emanciparse es menester que alcance un grado tal de desarrollo, que las fuerzas productoras existentes y las instituciones sociales no puedan ya coexistir juntas. De *todos los medios de producción,* la mayor y más eficaz y mejor utilizable energía es la misma clase revolucionaria, que vale por Cuarto Estado".

Es así como el materialismo económico viene a reconocerle al hombre en el metabolismo de los hechos sociales y en la etiología de los fenómenos históricos una intervención más airosa que las teorías que supeditan el proceso social a los elementos

exteriores de la naturaleza o a un designio sobrenatural de la providencia. Esta teoría, al poner todo el desarrollo de la historia humana bajo el signo de las fuerzas productoras, de la técnica industrial y de las relaciones económicas, que aquellas influyen tan decisivamente, puede hasta ser considerada una apología de las potencias mentales y volitivas del hombre, una loa al triunfo del hombre en la guía de su propio destino. Sobre todo, porque del más profundo concepto de esta teoría resulta que el hombre que ha sido hasta ahora movido por encima de su voluntad por fuerzas obscuras —que nacían en él como en él ha nacido la sociedad y en él nace la historia, pero que él no podía domeñar— llegará un día a ser el dueño de esas potencias sociales, para servirse de ellas conscientemente como aprendió a servirse de las fuerzas de la naturaleza sometiéndolas a sus claros designios.

Ahora, sí, que en la lucha del hombre con la naturaleza su voluntad no está en juego más que como instrumento. Obediente a su inteligencia, su voluntad domina fuerzas extrañas al hombre mismo. En la lucha con las fuerzas sociales, el hombre aparece en pugna con el hombre y la voluntad que esgrime no está forjada solamente por su inteligencia, sino por un conjunto de presiones que vienen del instinto, de la necesidad física, del interés material, propios o ajenos, también de las ideas corrientes en su medio, y en el fondo, de la manera de vivir y de los modos de producción y de cambio.

"En los palacios —decía Fuerbach— no se piensa como en las cabañas".

"Al cambiar las condiciones de vida —dice Marx —las relaciones sociales, la existencia social del hombre, cambian también sus ideas, sus opiniones y sus conceptos, su conciencia en una palabra".

Y en el Manifiesto Comunista se lee: "Se habla de ideas que revolucionan a toda una sociedad; con ello no se hace más que dar expresión a un hecho, y es que en el seno de la sociedad antigua han germinado ya los elementos para la nueva y a la par que se esfuman o derrumban las antiguas condiciones de vida se derrumban y esfuman las ideas antiguas".

Además en el prólogo de la "Crítica de la E. Política", se dice que "No es la conciencia del hombre lo que explica su manera de vivir sino su manera de vivir lo que explica su conciencia".

Así como se entiende en el materialismo filosófico que la materia domina al espíritu, así también en el materialismo histórico se entiende que la materia social domina al espíritu social y directamente al espíritu humano.

Cuando se sabe que la materia biológica domina al espíritu, se sabe que para purificar el espíritu y elevarlo, hay que mejorar sus relaciones con la materia e impedir que ésta lo ahogue o lo torture con sus exigencias inaplacadas. El materialismo histórico al enseñar, pues, que la *materia social* predomina sobre el espíritu, nos estimula a procurar los cambios de esa materia que más convengan a la

liberación y fortificación del espíritu, si deseamos dignificar y elevar al hombre.

Es, pues, la suya una enseñanza ruda, porque tiene la rudeza de las explicaciones sinceras y verídicas de la vida, pero saludable para la suerte del espíritu, es decir, espritualmente saludable. Por otra parte, no fué Marx quien dijo que la cuestión social es una cuestión de estómago, sino Schaffe. (*La quintaesencia del socialismo científico*). Este concepto demasiado simplista no condice seguramente con la verdadera interpretación de la teoría materialista como explicación del complejo fenómeno social y de sus evoluciones, según resulta, entre otros, del siguiente pasaje de A. Labriola, que es uno de los que mejor lo han entendido: "La estructura económica subyacente que determina todo lo demás no es un simple mecanismo del cual emerjan, como efectos automáticos y maquinales inmediatos las instituciones, las leyes, las costumbres, los pensamientos, las ideologías. El proceso de derivación y de mediación de esa infraestructura a todo el resto es muy complicado, a menudo sutil y tortuoso y no siempre descifrable" (*Il materialismo stórico*).

Se trata, pues, de que la inteligencia del hombre, la conciencia del hombre, que es su cualidad específica, pueda actuar directamente sobre su voluntad, libre de artificiales influjos sociales, en la obra de servir al hombre mismo. Para ello es necesario liberar sus facultades espirituales de la tiranía de los apetitos físicos y elementales, de la angustiosa necesidad de satisfacerlos ya que no pueden supri-

mirse; de las preocupaciones absorbentes de una existencia de incesante trabajo; de la mecanización embrutecedora de tareas inexorables; y sacar su razón y su voluntad del cerco de antagonismos económicos y sociales que las hacen girar como briznas en los remolinos del viento. ¿Cómo sacarlas? Eliminando esos antagonismos. Transportando la lucha del hombre social por el progreso histórico, del plano de los conflictos sociales al plano de los conflictos de la sociedad o de la humanidad con la naturaleza. En este terreno el hombre esgrime su espíritu —verdadero Prometeo libertado—y es allí donde podrá aplicarse a emplear las fuerzas surgidas del seno de la sociedad con la guía segura de su razón emancipada, sin otro estímulo que el de un elevado sentimiento de solidaridad humana. Los hombres unidos en la sociedad para conquistar el mundo físico y crear el mundo moral como un solo ejército civilizador.

Así podrán hacer la historia con su conciencia eficiente y su voluntad esclarecida. Así podrán los hombres marchar con la cabeza, que esa es sin duda, en la vida inteligente, la posición natural de un ser cuyas potencias motrices y directivas para andar por su mundo, no están por cierto en los pies, sino en la cabeza.

Buenos Aires, 1933.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 07486 2270

205